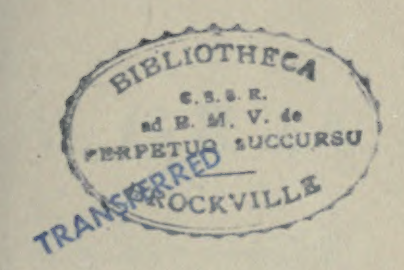
Chas. J. ...
Jan 8/31
4






# LA GRACE
ET
# LA GLOIRE

I



Ego Maria Gedeo Labrosse, Societatis Jesu, in Provincia Franciae Provincialis, potestate ad hoc mihi facta ab adm. R. P. Ludovico Martin, ejusdem Societatis Praeposito Generali, facultatem concedo, ut *editio altera* operis cui titulus : *La grâce et la gloire* gallice conscripti, et a tribus viris ejusdem Societatis recogniti et approbati, typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

M.-G. Labrosse, S. J.

*Biturici, 17 Februarii 1901.*

**Imprimatur**

*Parisiis, die 20 Februarii* 1901.

Ed. Thomas,
v. g.

---



---

# LA GRACE

ET

# LA GLOIRE

OU

LA FILIATION ADOPTIVE DES ENFANTS DE DIEU
ÉTUDIÉE DANS SA RÉALITÉ, SES PRINCIPES,
SON PERFECTIONNEMENT ET SON COURONNEMENT FINAL

**Par le R. P. J.-B. TERRIEN S. J.**

---

*Nouvelle édition revue et corrigée*

TOME PREMIER







PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

# INTRODUCTION

Il n'y a descendant de noble race qui ne relise avec complaisance les titres et les hauts faits de ses ancêtres. A-t-il un grand cœur, la légitime fierté qu'il concevra de ses origines, le stimulera plus énergiquement que tout autre motif à vivre d'une vie qui réponde à l'illustration de sa naissance. Héritier dégénéré d'un grand nom, il n'oubliera pas ce que furent ses pères, et se flattera de trouver dans leur mérite un voile brillant pour couvrir sa nullité. Pourquoi faut-il que, par un contraste étrange, nous chrétiens qui sommes, en vertu de notre baptême, de la race de Dieu, ses enfants d'adoption, les frères de Jésus Christ, le Verbe incarné son Fils unique, nous ignorions, ou du moins, nous connaissions si peu les grandeurs et la gloire renfermées dans ces titres ? Où sont-ils ceux qui les méditent, ceux qui savent s'en apprécier et s'en glorifier, comme ils le devraient ? *Si scires donum Dei*. Si vous connaissiez le don de Dieu, disait Notre-Seigneur à cette femme de Samarie (1) ! Hélas ! y en a-t-il beaucoup, non plus dans les ténèbres où cette femme était née, mais dans la pleine lumière de l'Évangile, à ne mériter

(1) Joan., IV, 10.

ni ce reproche ni cette plainte ? Demandez, je ne dis pas à ces hommes qui n'ont plus du chrétien que le caractère imprimé par le baptême et le nom, mais à ceux-là même qui s'honorent de garder leur foi, d'en conserver même la pratique, comment ils comprennent leur filiation divine, et cet *état de grâce*, le plus estimable des dons après celui de la gloire céleste. A leur réponse, Jésus-Christ ne pourrait-il pas répéter encore : Si vous connaissiez le don de Dieu !

Ce que d'ordinaire ils en pensent de plus haut, c'est qu'on est en paix avec Dieu : que les péchés sont pardonnés, et qu'un jour, si de nouvelles fautes graves n'y mettent pas obstacle, on jouira du bonheur éternel. Mais quant à cette rénovation si merveilleuse et si divine qui s'opère au dedans des cœurs ; à cette régénération qui transforme jusque dans leur fond le plus intime la nature et les facultés des enfants adoptifs ; à cette déification qui fait de l'homme un dieu ; à tous ces dons enfin qui sont l'apanage de la créature justifiée, de la créature glorifiée, qu'il y a peu de fidèles à les connaître, et qu'il y en a moins encore à les méditer !

La conséquence qui s'ensuit naturellement, c'est qu'on estime peu ce qu'on connaît trop peu ; c'est qu'on n'a ni énergie ni vigueur pour acquérir, conserver, accroître ce trésor méconnu. Un fils de roi qui ne saurait ni sa naissance ni les hautes pensées qu'elle exige de lui, telle est l'image d'un trop grand

nombre de chrétiens. Voilà pourquoi le grand pape saint Léon faisait aux fidèles de son temps cette forte exhortation : « Reconnais, ô chrétien, ta dignité, et devenu participant de la nature divine, ne va pas retourner par une conduite sans règle à ton antique bassesse. Souviens-toi de quel corps tu es membre, et quel est ton chef. Souviens-toi comment, arraché à la puissance des ténèbres, tu as été transporté dans le royaume de la lumière ; comment le saint baptême t'a sacré temple du Saint-Esprit » (1). Enfant de Dieu, rends-toi par ta vie digne d'un tel Père et d'une si royale origine.

Le dirai-je ? Il me semble que si le peuple fidèle vit dans une trop grande ignorance de ces trésors surnaturels, dont le père des miséricordes l'a si libéralement comblé, on pourrait sans injustice en rejeter la faute, en partie du moins, sur ceux qui par vocation ont charge de l'instruire. Ils parlent trop peu de ces mystères de grâce et de gloire ; et, quand ils en parlent, c'est en termes si généraux, si vagues, si peu précis, si nuageux parfois, que l'auditeur est souvent plus charmé de la beauté de leur langage que pénétré des pensées qu'il devrait exprimer.

Qu'on ne dise pas, comme il arrive quelquefois : ces matières sont trop sublimes pour être mises à la portée des simples fidèles. Ceux-ci n'ont ni le genre de culture intellectuelle, ni les habitudes de réfle-

(1) S. Leo, Serm. 21, al. 20, in nativit. Dom. 1, c. 4.

xion nécessaires pour bien saisir les idées qu'on essaierait de leur en communiquer. Spécieux prétexte qui ne tient pas devant l'exemple des apôtres et leur doctrine expresse. Les épîtres de S. Paul, pour ne pas parler des autres, que sont-elles autre chose qu'une prédication constante des ineffables mystères de la grâce et de la filiation divine ? Et c'est pour tous les chrétiens que le grand apôtre écrivait ses lettres inspirées. Je sais bien que, suivant l'institution du Maître, il confiait aux pasteurs la mission de les interpréter au commun des croyants. Mais cela même prouve manifestement quel doit être aujourd'hui, comme alors et comme toujours, le rôle de ceux qui sont chargés par office de promulguer et d'expliquer le contenu de nos saints Livres.

Mettre en avant, pour se dispenser d'entrer dans ces profondeurs, le manque de culture chez la plupart des chrétiens, c'est ignorer la parenté que ces vérités ont en quelque sorte avec leur foi ; c'est oublier que tous « nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits » (1) : c'est enfin méconnaître l'action du divin Esprit, qui ouvre intérieurement l'intelligence des fidèles pour leur faire entendre les saintes vérités qu'on leur annonce.

Je le sais encore, la science de la foi n'est pas le privilège du grand nombre. Mais ce que je sais aussi,

(1) I Cor., II, 12.

c'est que, s'il n'appartient pas à tous d'entrer également dans l'intelligence des mystères de la grâce et de la gloire ; si les plus doctes eux-mêmes ne peuvent, sans une présomption téméraire, espérer d'en pénétrer ici bas tous les secrets, il y a certainement un degré de connaissance où tous les chrétiens peuvent atteindre, pour peu qu'on mette à les instruire le genre et la clarté de langage qui conviennent à leur faiblesse. C'est ce que pensaient les Pères, et parmi tous les autres l'immortel docteur S. Augustin, qui ne craignait pas d'étaler aux yeux de ses pêcheurs d'Hippone les splendeurs du Verbe et les profondeurs de Dieu. C'était aussi la même pensée qui inspirait S. Paul quand il priait « le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, de donner aux fidèles d'Éphèse l'esprit de sagesse et de révélation pour le connaître, et d'éclairer les yeux de leur cœur pour qu'ils sussent et l'espérance attachée à leur vocation, et les richesses et la gloire de l'héritage préparées aux saints » (1).

S'il fut toujours nécessaire de prier pour que l'Esprit saint donne aux chrétiens cette divine lumière, et de leur enseigner avec un soin diligent les vérités qu'elle doit graver dans leurs cœurs, jamais peut-être cette nécessité ne parut plus pressante qu'elle ne l'est à l'heure présente, parce que jamais les dons surnaturels de la grâce et de la gloire ne furent plus

(1) Eph., I, 17-19.

universellement attaqués, dénaturés ou méconnus que de nos jours. Sans parler de l'hérésie rationaliste qui les regarde comme un bienfait de Dieu qu'on est libre de recevoir ou de rejeter, quand elle n'en fausse pas la nature ou n'en nie pas absolument l'existence, il s'est trouvé dans notre siècle, même au sein du catholicisme, une école pour ne voir guère autre chose dans l'ordre de la grâce que des secours donnés de Dieu pour l'accomplissement de ses préceptes, et je ne sais quel état de perfection morale, dépourvu de tout don surnaturel inhérent au fond des âmes (1). Bien que cette erreur, victorieusement combattue par les tenants de la pure doctrine, n'ait plus de place au soleil, Dieu veuille qu'il ne s'en retrouve jamais aucune trace dans des ouvrages destinés à donner aux fidèles les préceptes de la vie chrétienne.

Elles gardent donc encore toute leur actualité, les graves paroles qu'un des plus remarquables interprètes de nos Livres sacrés, Corneille de la Pierre, écrivait, au XVII[e] siècle, dans son commentaire sur le prophète Osée : « Peu d'hommes apprécient le don de la grâce à sa valeur. Il faudrait que chacun l'admirât respectueusement en soi-même ; les prédicateurs et les maîtres de la science sacrée devraient l'expliquer, comme nous l'avons fait, et en inculquer profondément la connaissance au peuple. Ainsi les

(1) Hermès et son école. Cf. P. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, II Band, 1, 7.

fidèles et les saints apprendraient qu'ils sont les temples vivants du Saint-Esprit, et qu'ils portent Dieu lui-même en leur cœur ; qu'ils doivent, par conséquent, marcher divinement en sa présence, et vivre d'une vie digne d'un tel hôte qui les accompagne partout et les regarde partout » (1).

Sera-t-il dit que, dans un temps où le génie de l'homme s'acharne à soulever les voiles qui nous cachent les mystérieux secrets de la terre et du ciel, où les enfants même, à tort ou à raison, sont de bonne heure initiés à tant de connaissances profanes, la science des grandes œuvres que Dieu fait ou prépare au cœur de l'humanité régénérée, c'est-à-dire la plus belle, la plus haute des sciences, comme aussi la plus fructueuse, une science enfin qui renferme l'économie tout entière de la religion fondée par le Dieu fait homme, soit de toutes la plus négligée ?

Je ne l'ignore pas, d'excellents ouvrages ont été composés sur cette matière. Je crois pourtant que celui que je propose au lecteur aura son utilité, n'eût-il d'autre mérite que celui d'embrasser dans toute son ampleur un si fécond sujet. C'est à mes frères dans le sacerdoce que je m'adresse plus spécialement. La connaissance qu'ils ont de la science sacrée, ne me permettrait pas de leur offrir un exposé simple et rudimentaire, comme celui qui conviendrait au commun des fidèles. Voilà pourquoi je m'efforcerai

(1) Cornel. a Lap., in Osee, I, 10.

de creuser les vérités de notre foi, d'en tirer les conséquences, et de les expliquer, dans la mesure compatible avec leur profondeur et ma faiblesse. C'est aussi pourquoi je ferai si fréquemment appel à nos saints Livres, aux décrets dogmatiques de l'Église, aux écrits des Pères, aux principaux docteurs de la science théologique, et tout particulièrement au maître par excellence, S. Thomas d'Aquin.

S'il se rencontre parfois des questions si abstraites qu'elles demandent, pour être bien comprises, des théologiens de profession, elles seront ou totalement écartées ou plus souvent rejetées en appendice. Je ne sais si je me flatte ; mais il me semble que, grâce à cette précaution, le présent ouvrage ne restera pas inabordable pour ceux-là même qui n'auraient pas fréquenté nos écoles de théologie. Ils y trouveront, je l'espère, un aliment pour leur intelligence, et pour leur cœur des considérations propres à nourrir en lui les sentiments d'une solide piété.

Le pape S. Léon le Grand a résumé en deux mots tout le mystère de notre élévation surnaturelle par la grâce et par la gloire : « Le don qui surpasse tous les dons, c'est que Dieu appelle l'homme son fils, et que l'homme appelle Dieu son père » (1). Ces deux mots résumeront aussi toute la matière de cet ouvrage : car c'est à notre filiation divine que j'ai dessein de rattacher ce que Dieu a fait et fera pour nous

(1) S. Leo, Serm. VI de Nativit. Domini.

dans cet ordre de la grâce, le chef-d'œuvre de sa sagesse, de sa puissance et de sa bonté.

Pour ne pas étendre outre mesure les limites de cette Introduction, j'indiquerai brièvement les points fondamentaux que nous avons à traiter. Avant tout, nous établirons le fait de notre filiation surnaturelle et montrerons la hauteur incomparable où cette grâce nous élève. Nous dirons ensuite quelle est la nature de cette même filiation, et sur quels principes tant créés qu'incréés elle repose. Puis nous étudierons le perfectionnement qu'elle peut recevoir dans les âmes justes, et les moyens par où s'opère en nous la croissance spirituelle ; enfin nous considérerons la perfection dernière des fils d'adoption, c'est-à-dire le complet épanouissement de la grâce du temps dans la gloire de l'éternité. Un retour sur tout l'ensemble des matières nous permettra d'établir avec netteté les notions si nécessaires aujourd'hui de la nature et de la grâce, du gratuit et du surnaturel.

Sans doute, tout ce que nous aurons à dire dans la suite de nos explications, ne sera pas dogme catholique. La foi qui cherche l'intelligence de ce qu'elle croit « *fides quærens intellectum* », sans cesser jamais d'avoir les yeux invariablement fixés sur la vérité révélée, ne craint pas de faire appel aux lumières de la raison scientifique et d'en projeter les rayons sur l'objet de sa croyance, afin d'en éclairer le sens et la portée. Mais, s'il plaît à Dieu, nous ne

tirerons aucune conséquence, ni ne donnerons aucune théorie qui soit en désaccord avec les enseignements de l'Esprit-Saint, tant nous aurons à cœur de nous appuyer constamment, en tout et partout, sur la doctrine des Pères et des docteurs les plus autorisés dans l'Église de Dieu.

Qu'il me soit permis, en finissant, d'emprunter quelques-unes des paroles que S. Augustin adressait à ses lecteurs, au début de son grand ouvrage sur la Trinité : « Que chacun de ceux qui liront ces pages, avance avec moi, s'il partage ma certitude : s'il hésite où j'hésite moi-même, qu'il cherche avec moi : là où il reconnaîtra qu'il s'était égaré, qu'il revienne à moi, et qu'il me rappelle à la vérité, s'il me voit dans l'erreur. Entrons ainsi de concert, et, pour ainsi dire, la main dans la main, dans la voie de la charité, tendant l'un et l'autre vers celui dont il est écrit : Cherchez toujours sa face : *Quærite faciem ejus semper* (1). Donc, au nom du Seigneur, commençons l'ouvrage entrepris pour sa gloire » (2).

(1) Psalm., CIV, 4.

(2) S. August., de Trinit., L. I, n. 5-6.

# LIVRE PREMIER

## DU FAIT ET DE LA RÉALITÉ DE L'ADOPTION DIVINE

# CHAPITRE PREMIER

**Le fait de l'adoption divine ; son rapport avec l'Incarnation et avec la filiation naturelle du Fils unique de Dieu.**

1. — C'est non seulement un dogme de foi, mais une vérité de raison que notre condition de créatures raisonnables nous oblige par un devoir essentiel d'être les serviteurs de Dieu. N'est-il pas souverainement juste que l'œuvre appartienne à son unique auteur, et que la volonté bornée soit soumise à la volonté toute-puissante par qui seule elle existe ? La foi va plus loin : car elle nous apprend que, en vertu de notre descendance et comme membres de la famille humaine, nous sommes une race dégradée, des enfants de colère, *natura filii iræ* (1). Telle est la double condition que nous ont faite notre nature et notre origine. Que pouvons-nous devenir par la divine miséricorde et par le sang de Jésus-Christ répandu pour nous : et que sommes-nous, en vérité, si nos coupables résistances n'ont pas mis d'obstacles aux dons célestes ? Des enfants de Dieu par adoption. Qui nous l'assure ? Dieu lui-même.

Et, certes, il ne fallait pas un moindre témoignage pour nous convaincre d'une vérité si consolante, mais si incroyable aux petites et misérables créatures que nous sommes. Aussi bien, Dieu a-t-il voulu multiplier dans les Ecritures les assurances explicites qu'il nous donne d'une

(1) Ephes. II, 3.

si glorieuse filiation. Il n'ignorait pas qu'il y aurait des hommes aveugles ou ingrats pour dire de cette doctrine ce que répondaient les Capharnaïtes, quand Jésus leur prêcha la divine Eucharistie : « Cette parole est dure et qui la peut écouter (1). » Telle est, en effet, la malheureuse condition de l'homme qu'il s'attache à la bassesse, et qu'il n'a le plus souvent d'aspirations que pour la fausse grandeur. De là sont venues ces négations répétées de tout l'ordre surnaturel qui se rencontrent à chaque page dans l'histoire du dogme catholique, et dont l'ange rebelle donna le premier exemple. Voilà pourquoi nous devons, avant toute chose, lire et méditer les passages de nos saints Livres où l'Esprit-Saint, l'Esprit de vérité, nous a révélé dans les termes les plus formels ces hautes destinées de notre nature.

Nous pourrions nous demander pour quelles raisons le Fils éternel du Père y porte le titre de Premier-né, et nous verrions qu'une des principales, au jugement de S. Paul et des docteurs (2), c'est que Dieu a d'autres fils, et que ce fruit de la fécondité paternelle a des frères. Ne me dites pas que Jésus, bien qu'il soit l'unique de la Vierge, s'appelle aussi du nom de premier-né : car cet unique ne m'empêche pas de regarder la très pure Vierge Marie comme votre mère et la mienne. Mais il faut en venir à des témoignages plus décisifs. « Voyez, écrit l'apôtre S. Jean (3), voyez quel amour le Père a eu pour nous de vouloir qu'on nous appelle enfants de Dieu, et que nous le soyons en effet... Oui, mes bien-aimés, nous sommes dès maintenant les enfants de Dieu. Mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons

(1) Joan. VI, 61.
(2) Rom. VIII, 29.
(3) I Joan. III, 2.

que, lorsqu'il viendra dans sa gloire, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est. Et qui a cette espérance en lui devient saint, comme Dieu est saint lui-même ». L'avons-nous entendu : notre filiation divine est un nom, mais un nom qui porte avec lui sa réalité. Cette grandeur est aujourd'hui couverte à nos yeux comme par un épais voile ; mais, un jour, à la splendeur du Fils unique, elle paraîtra ce qu'elle est en effet, la représentation vive et fidèle de sa propre filiation.

S. Paul ne parle pas moins clairement que le disciple bien aimé. « Quand fut arrivée la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, formé de la femme, soumis à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, et pour qu'il nous fût donné de recevoir l'adoption des enfants. Et parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père. Nul de vous n'est donc plus esclave, mais il est fils ; que s'il est fils, il est héritier de Dieu (1) ». Or, ce qu'il écrivait aux fidèles de la Galatie, le même apôtre l'avait écrit à ceux de Rome : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Aussi, vous n'avez point reçu de nouveau (comme les Juifs) l'esprit de servitude dans la crainte ; mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants en qui nous crions : Père, Père. Car l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Si donc enfants, héritiers aussi ; héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ ; si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui (2) ».

Et cette filiation, plus authentiquement et plus splendidement révélée dans la loi nouvelle, les prophètes de

(1) Gal. IV, 4-7.
(2) Rom. VIII, 14-17 ; col. Eph. I, 12, 14.

l'ancien Testament l'avaient entrevue et saluée comme une espérance dans le lointain des âges : témoin cet oracle d'Osée : « Et le temps viendra, et dans le lieu même où les hommes entendent maintenant cette parole : Vous n'êtes pas mon peuple, vous ; il leur sera dit : Vous êtes les fils du Dieu vivant (1) ».

Mais qu'est-il besoin d'interroger plus longtemps les écrivains inspirés, quand nous avons la parole du Fils unique de Dieu lui-même ? Ecoutons-le ; il nous apprendra à prier comme des fils : « *Notre Père*, qui êtes aux cieux (2) ». Plus tard, apparaissant à Madeleine, il la charge d'annoncer sa résurrection. Allez, lui commande-t-il, allez et dites à mes frères : « Je monte vers mon Père et votre Père (3) ». Avoir Dieu pour père et Jésus-Christ pour frère, n'est-ce pas être enfant de Dieu ? Toutefois les dernières paroles du Sauveur nous font entendre déjà que notre filiation, pour être semblable à la sienne, ne lui est pas égale. Je monte, dit-il, vers mon Père et votre Père. Il ne dit pas : vers notre Père. C'est que notre filiation à nous est la filiation des enfants adoptifs, infiniment au-dessous de la filiation de nature, apanage exclusif du Verbe de Dieu.

C'est la doctrine de nos saintes Lettres. Dieu n'a qu'un Fils suivant la nature ; et c'est pour cela que ce Fils est appelé le Fils unique de Dieu, le Fils propre de Dieu, le *vrai* Fils dans toute la force du terme ; Dieu de Dieu, lumière de lumière, splendeur infinie de la gloire paternelle ; engendré de toute éternité, parce que de toute éternité le Père lui communique par un acte ineffable sa propre et très simple essence, sans division ni multiplication. Et voilà pourquoi le Fils peut dire au Père :

(1) Os. I, 20.
(2) Matt. VI. 11.
(3) Joan. XX. 17.

« Tout ce qui est mien, est vôtre ; et tout ce qui est vôtre est mien (1) ». Tout est commun, tout est identique, substance, nature, perfection, opération ; tout, sauf la distinction des personnes.

Quelle créature, si parfaite qu'elle soit, pourrait sans folie tenir un pareil langage ? Loin de nous l'impiété sacrilège qui partageait l'essence divine et forgeait des dieux, issus de dieux par une communication de nature analogue à celle qui se fait dans les générations humaines. Loin de nous aussi ce rève des faux mystiques pour qui la production des enfants de Dieu consistait en je ne sais quel écoulement de la substance du juste dans la substance de Dieu pour se transformer en elle, comme le pain se change au corps de Jésus-Christ (2). Notre filiation n'est donc pas une filiation naturelle.

Je trouve dans les Saintes Écritures une filiation bien différente. « Qui est le père de la pluie, et qui a engendré les gouttes de rosée ? » demande le Seigneur au saint patriarche Job (3). Et ailleurs, Moïse, reprochant ses prévarications au peuple d'Israël : « N'est-ce pas lui, dit-il, ton père qui t'a possédé, qui t'a fait, qui t'a créé (4) ? » Filiation basée sur la similitude naturelle des créatures avec Dieu, leur premier principe : d'autant plus relevée, d'autant plus parfaite, que la ressemblance est plus grande, et que les perfections du divin ouvrier resplendissent d'un plus vif éclat dans les perfections de son œuvre (5). Ce

(1) Joan. XVI, 15 ; col. VII, 16.

(2) « Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum, simili modo sicut panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum... » a. 10 parmi les propositions d'Ekard condamnées par Jean XXII (1329). Voir aussi les articles suivants.

(3) Job XXXVIII, 8

(4) Deuter. XXXII, 6.

(5) S. Thom. I p., q. 33, a. 1.

n'est pas là non plus la filiation qui nous est promise et qui nous est donnée. Car si hautes et si sublimes que puissent être les perfections reçues de Dieu, l'auteur de la nature spirituelle, la créature qui les possède, peut encore s'entendre dire pour son éternel malheur : Vous n'êtes pas du nombre de mes fils : retirez-vous, je ne vous connais pas.

Qu'est-elle donc cette filiation qui ne convient qu'à la créature raisonnable, et, parmi les êtres intelligents, qu'aux justes, amis de Dieu ? Encore une fois, c'est la filiation basée non sur l'acte d'une génération naturelle, non sur l'opération créatrice des êtres, mais sur une adoption de grâce ; cette filiation que S. Paul nous a désignée déjà par son nom propre et qu'il ne cesse de rappeler aux fidèles : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur J.-C. qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle pour les cieux dans le Christ. Comme il nous a élus en lui avant la constitution du monde, afin que nous fussions saints et sans tache en sa présence dans la charité ; il nous a prédestinés à devenir des *enfants d'adoption* par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté (1) ». Enfants de Dieu par grâce et par adoption, voilà notre titre et notre gloire, si nous restons fidèles au Dieu qui nous a choisis.

2. — Le texte que je viens de rapporter, nous invite à remonter jusqu'à la source d'où nous est venu cet incomparable bienfait de notre adoption. C'est de l'Incarnation du Fils unique de Dieu et, pour nous élever encore plus haut, du libre et bon plaisir du Père, que nous le tenons. Méditons ces deux vérités à la lumière de nos saints Livres et des écrits des Pères. S'il est une chose nettement établie dans les monuments sacrés de notre

(1) Eph. I, 3 5.

foi, c'est que l'Incarnation s'est faite en vue de notre filiation adoptive. S. Jean nous l'affirme au début de son Évangile. Après avoir magnifiquement décrit les splendeurs éternelles du Verbe : « Il est venu chez lui, dit-il, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom ; qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu (1) ».

Les enseignements de S. Paul répondent à celui du disciple bien aimé. Déjà nous l'avons entendu de sa bouche, « Dieu dans la plénitude des temps a envoyé son Fils, formé de la femme, fait sous la loi... *pour que* nous reçussions l'adoption des enfants (2) ». Voilà donc pourquoi le Verbe s'est fait chair, et le grand bien qu'il venait apporter du ciel au genre humain déchu : l'adoption des enfants. C'est pour cela qu'il est né, qu'il a souffert, qu'il est mort sur une croix.

Aussi, les Pères ne se lassent-ils pas de revenir sur cette pensée tout apostolique et toute divine. Il serait impossible de transcrire ici tout ce qu'ils en disent. Contentons-nous de quelques témoignages entre mille autres. « Pourquoi, demande S. Bernard, le Fils de Dieu s'est-il fait homme, si ce n'est pour faire des hommes autant d'enfants de Dieu (3) ? » S. Augustin avait déjà dit presque dans les mêmes termes : « Le Fils de Dieu, son Unique suivant la nature, par une merveilleuse condescendance est devenu fils de l'homme, afin que nous qui sommes fils de l'homme par notre nature, nous devenions fils de Dieu par sa grâce (4) ». Et encore : « On voit un grand

(1) Joan. I, 11-13.
(2) Galat. XIV, 4-5.
(3) Bern. Serm. 1, *de Nativit.*, n. 2.
(4) August. *de Civit. Dei* l. XXI, c. 15.

nombre d'hommes se faire des enfants par adoption. Mais ce qui les y pousse, c'est le besoin de suppléer par un libre choix au défaut de la nature qui leur a refusé des fils. Ont-ils un fils unique, ils se gardent bien de lui chercher des compagnons qui partageraient avec lui leur héritage, et l'appauvriraient d'autant... Ainsi font les hommes : mais ainsi n'a pas fait notre grand Dieu. L'Unique par lequel il a produit toute créature, il l'a envoyé dans ce monde, voulant qu'il ne restât pas seul, et qu'il eût des frères par adoption (1) ».

Les Pères grecs font écho à ceux de l'Église latine. J'en atteste S. Irénée, ce grand docteur venu de l'Orient pour éclairer les Gaules : « Si le Verbe s'est fait chair, et le Fils éternel du Dieu vivant est devenu le fils de l'homme, c'est afin que l'homme, entrant en société avec le Verbe et recevant l'adoption, devînt enfant de Dieu (2) ». J'en appelle encore à S. Jean Chrysostôme. Il expliquait à son peuple le chapitre de S. Matthieu qui nous donne la généalogie de Notre-Seigneur. Tout à coup il s'écrie dans un éloquent transport : « N'est-ce pas une chose qui doit nous jeter dans la stupeur de voir le Dieu ineffable, inénarrable, incompréhensible, en tout égal à son Père, naître dans le sein d'une Vierge et compter parmi ses aïeux Abraham et David ? Que dis-je, Abraham et David ? même les femmes coupables que je rappelais tout à l'heure. A ce récit, élève tes pensées ; ne soupçonne rien de bas ; au contraire, sois pénétré d'une admiration sans bornes, quand tu vois le propre et vrai Fils du Dieu éternel daigner s'appeler fils de David, pour te faire enfant de Dieu ; reconnaître comme père un serviteur, un esclave, pour

(1) S. Aug. Tr. II in Joan. I.

(2) S. Iren. c. Hæres. L. III. c. 19, n. 1. Patrol. Græc. (éd. Migne), t. 7, p. 939.

que toi-même, esclave et serviteur, tu puisses appeler vraiment Dieu ton Père.

« Vois-tu, dès maintenant, ce que sont les Évangiles ? L'incomparable honneur qu'ils te promettent, t'inspire-t-il quelque doute ? Eh bien ! Que les abaissements du Fils de Dieu t'apprennent à croire à ton élévation. En effet, au regard de l'intelligence humaine, il est plus malaisé de faire d'un Dieu un homme, que d'un homme un fils de Dieu. Lors donc que tu entends dire que le Fils de Dieu est le fils de David et d'Abraham, ne doute pas que toi, fils d'Adam, tu puisses devenir enfant de Dieu. Car, si Dieu s'est humilié jusqu'à cet excès, ce n'est pas pour néant : c'est pour nous élever aux plus sublimes hauteurs. Il est né suivant la chair, afin que tu renaisses suivant l'esprit ; il est né d'une femme, pour que désormais tu ne sois plus fils de la femme. Donc voilà deux générations, l'une qui ressemble à la nôtre, l'autre qui la dépasse comme à l'infini. Naître de la femme, c'est ce qui nous est propre ; naître non du sang, non de la volonté de l'homme et de la chair, mais de Dieu, c'est la génération suréminente que nous attendons de l'Esprit (1) ».

S. Cyrille d'Alexandrie développe la même doctrine avec une étonnante variété, surtout dans ses commentaires sur l'Évangile de S. Jean. Citons pour exemple ce qu'il a écrit sur ce texte de l'apôtre : « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom (2) ». « Le Fils de Dieu est venu pour leur donner de pouvoir être par grâce ce qu'il est, lui, par nature, et pour rendre commun ce qui lui est propre : tant est grande sa bénignité pour les hommes, tant il a de charité pour le monde. Il nous était impossible d'échap-

(1) S. J. Chrysost. in Matt., hom. 2, n. 2 Pat. G., t. 57, p. 26.

(2) Joan. I, 12.

per à la corruption, à nous qui portons l'image de l'homme terrestre, à moins de recevoir imprimée dans nos âmes la beauté de l'Image céleste ; c'est-à-dire, à moins d'être appelés à l'adoption des enfants de Dieu. Devenus participants du Fils unique par l'Esprit-Saint, nous avons reçu le sceau de sa ressemblance, rendus ainsi conformes à cette divine image sur laquelle, atteste l'Écriture, nous avions été faits. C'est ainsi que recouvrant l'antique beauté de notre nature, et réformés sur la nature même de Dieu, nous échapperons aux maux causés par la prévarication originelle. Donc nous montons à la dignité surnaturelle par le Christ.

« Pourtant toute différence entre nous et Lui n'est pas supprimée. Car, si nous devenons enfants de Dieu, c'est à sa ressemblance, en vertu de la grâce qui nous fait à son image. Lui, il est le vrai Fils qui procède éternellement du Père ; et nous, nous ne sommes que des fils d'adoption, admis par privilège et sans mérite à cet incomparable honneur. Je l'ai dit : Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut (1). Car la nature créée, et par conséquent esclave, n'est appelée aux biens surnaturels que par le bon plaisir et la volonté du Père. Le Fils, au contraire, Dieu et Seigneur, n'est ni Dieu ni Seigneur par ce bon plaisir et ce libre vouloir ; splendeur jaillissante de la substance paternelle, il en possède toute la perfection en vertu même de sa nature. C'est en le comparant avec nous que nous le connaissons pour le vrai Fils. Autre, en effet, est ce qui se base sur la nature, autre ce qui vient de l'adoption ; autre l'imitation, autre la vérité. Nous, nous sommes enfants de Dieu par adoption et par imitation ; il l'est, Lui, par nature et suivant la plénitude de la vérité. Ainsi l'opposition subsiste : d'un côté la

(1) Psalm. LXXXI, 6.

dignité naturelle, de l'autre, la faveur et la grâce ».

Le saint docteur, poursuivant son commentaire, passe au verset 13e du même chapitre où nous lisons : « Qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », et sur ces paroles il continue ainsi : « Ceux, dit l'Évangéliste, qui par la foi en Jésus-Christ ont été appelés à l'adoption des enfants de Dieu, déposent la bassesse de leur propre nature, et tout investis de la grâce de Dieu comme d'un vêtement de lumière ineffable, ils montent à une dignité surnaturelle. Car on ne les regardera plus comme les fils de la chair, mais plutôt comme la lignée adoptive de Dieu. Observez cependant la prudence de l'Évangéliste. Il allait dire que les fidèles sont nés de Dieu : craignant que quelque lecteur n'entendît mal ces paroles et ne vînt à croire ou qu'ils étaient de la substance de Dieu le Père, comme l'Unique, ou que cet Unique était lui-même improprement engendré du Père, et par conséquent créé comme eux, il prend ses sûretés contre une interprétation si dangereuse. Comment cela, me direz-vous ? De deux manières : Ils ont reçu, dit-il, le pouvoir de devenir enfants de Dieu, et ils l'ont reçu du Fils : par où l'on voit manifestement qu'ils sont nés de Dieu par adoption et par grâce, et qu'il est le Fils par nature » (1).

3. — J'avais l'intention de m'arrêter à ce dernier texte : mais il m'est impossible de ne pas revenir encore à S. Augustin pour entendre de lui comment nous sommes adoptés, et pourquoi notre filiation est une œuvre de grâce. Désireux de mettre en pleine lumière notre renaissance spirituelle, la grâce du Nouveau Testament, comme il la nomme, le grand docteur nous reporte au texte de S. Jean : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pou-

(1) S. Cyril. Alex., L. I in Joan. P. Gr., t. 73, p. 153 sqq.

voir de devenir enfants de Dieu... (1). Voilà, dit-il, la grâce de la nouvelle alliance qui était latente dans l'ancienne, sans toutefois que Dieu cessât de l'annoncer sous le voile des prophéties et des figures, afin que l'âme connaisse Dieu et par sa grâce renaisse à lui. C'est une naissance spirituelle : aussi n'est-elle ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. On l'appelle encore adoption : car, avant d'être les enfants de Dieu, nous étions déjà quelque chose, et c'est par un bienfait insigne que nous sommes devenus ce que nous n'étions pas. Ainsi l'enfant adopté n'était pas encore, avant l'adoption, fils du père qui l'adopte ; mais il existait déjà comme sujet de l'adoption.

« A cette génération suivant la grâce n'appartient pas celui qui, Fils de Dieu par nature, est venu se rendre fils de l'homme et donner à ceux qui sont fils des hommes par nature, d'être enfants de Dieu. Il est devenu ce qu'il n'était pas, mais avant de le devenir, il était quelque chose ; quoi donc ? le Verbe de Dieu par qui tout a été fait, la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, Dieu de Dieu et Dieu en Dieu. Et nous aussi, par sa grâce, nous sommes devenus ce que nous n'étions pas, c'est-à-dire enfants de Dieu ; cependant nous étions quelque chose infiniment plus humble, je veux dire, les enfants des hommes. Sa descente est donc notre ascension : demeurant dans sa nature, il s'est fait participant de la nôtre, afin que, demeurant dans notre nature, nous participions à la sienne. Mais pourtant les conditions ne sont pas égales : car la participation de notre nature ne l'a pas dégradé, tandis qu'en participant à la sienne nous sommes excellemment ennoblis...

« Et de peur que nous n'osions pas aspirer à cet excès

(1) Joan. I. 12, 13.

d'honneur, après nous avoir parlé de cette admirable renaissance, l'apôtre ajoute : Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous ; comme s'il disait : O hommes, ne craignez pas de ne pouvoir devenir enfants de Dieu ; car le Fils même de Dieu, le Verbe de Dieu, s'est fait chair pour être comme l'un de vous. Rendez-lui donc la pareille. Devenez spirituels à votre tour en celui qui, devenu chair, veut bien habiter en vous. Non, il ne faut plus que l'homme désespère d'être jamais enfant de Dieu par la participation du Verbe, quand le Fils de Dieu lui-même est devenu fils de l'homme par la partipation de notre chair » (1).

Telle est donc la fin prochaine, immédiate de l'union du Fils éternel avec notre nature : faire de l'homme un enfant adoptif de Dieu. Ne m'objectez pas que la Sainte Écriture et la tradition catholique assignent souvent d'autres buts à cette union : but de réparation, but de délivrance, but de réconciliation pour l'homme coupable et déchu : car tout cela se rapporte naturellement à la filiation qui nous est rendue par le Christ rédempteur. Ne mettons en oubli ni le mystère de notre première origine, ni le malheur de notre chute. Par celle-là nous étions sortis des mains de Dieu, tout resplendissants de la gloire des enfants de Dieu ; celle-ci nous avait dépouillés de nos prérogatives et réduits à la misérable condition d'enfants de colère. Pour nous relever, pour nous rétablir dans notre dignité si malheureusement et si totalement perdue, il fallait satisfaire à la justice divine, racheter le coupable, et lui mériter l'amitié de Dieu. C'est à cette condition seulement que Dieu nous recevait en grâce et nous rouvrait son sein paternel.

Ne m'objectez pas non plus que le but final du grand mystère du Verbe incarné, c'est la manifestation de la

(1) S. August. ep. ad Honorat., 14, n. 9-1?.

gloire de Dieu par le prodige de sagesse, de justice, de pouvoir et de bonté qu'il offre à l'admiration des anges et des hommes. Il est vrai, ces perfections divines y brillent d'un éclat incomparable. Aveugle qui ne le voit pas ; insensé qui le nie. Mais il a plu à notre grand Dieu d'allier indissolublement cette manifestation de sa gloire au salut de notre nature ; et le salut de cette nature, c'est d'être non plus la nature d'un esclave et d'un être dégradé, mais celle d'un enfant de Dieu. Ne m'opposez pas enfin que le fruit suprême de l'Incarnation pour les hommes rachetés doit être la pleine possession de Dieu dans l'éternelle béatitude, puisque cette plénitude de gloire et de joie n'est que la perfection dernière et l'entier achèvement des fils d'adoption. Qu'elle est donc grande, qu'elle est admirable cette grâce de la filiation divine, puisque le Fils éternel du Père n'a pas cru la payer à trop haut prix par son anéantissement et l'effusion de son sang immaculé (1) !

(1) Voici deux textes du pape S. Léon-le-Grand qui reviennent très heureusement aux idées exprimées dans ce premier chapitre : « Dum Salvatoris nostri adoramus ortum invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani. Habeant licet singuli quique vocatorum ordinem suum, et omnes Ecclesiae filii temporum sint successione distincti, universa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita cum ipso sunt in nativitate congeniti. Quisquis enim hominum in quacumque mundi parte credentium regeneratus in Christo, interciso originalis tramite vetustatis, transit in novum hominem renascendo : nec jam, in propagine habetur carnalis partis, sed in germine Salvatoris, qui ideo Filius hominis est factus, ut nos filii Dei esse possimus ». Serm. in Nat. Dom. 6. P. L. t. 54, p. 243. Et encore : « Quamvis enim ex una eademque pietate sit quidquid creaturae Creator impendit, minus tamen mirum est homines ad divina proficere, quam Deum ad humana descendere ». Serm. in Nat. D. 4, c. 2, *Ibid.*, p. 204.

## CHAPITRE II

**Que l'adoption des enfants de Dieu, reposant sur une génération spirituelle, est une rénovation intérieure de notre être et comme une autre création.**

**1.** — Quand nous parlons de l'adoption divine, gardons-nous bien de la concevoir à la façon des adoptions humaines : car elle est d'un genre incomparablement plus relevé. A défaut de tout autre motif, les termes seuls que nos saintes Lettres emploient pour nous la révéler, suffiraient à le faire comprendre. Jamais homme, en parlant d'un fils adoptif, si loin qu'il porte l'expression de son amour, n'osera dire que ce fils lui doit la naissance et qu'il l'a engendré lui-même. Or rien n'est plus ordinaire dans la bouche de Dieu que ce langage à l'égard de ses enfants d'adoption.

Citons quelques passages à l'appui d'une doctrine si consolante. « En vérité, en vérité, dit Jésus à Nicodème, je vous le dis, personne, s'il ne *naît de nouveau*, ne peut voir le royaume de Dieu » (1). A ces paroles du Sauveur Nicodème s'étonne : « Comment, demande-t-il, un homme déjà vieux peut-il renaître ? » Et Jésus de lui répondre avec plus d'insistance : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair ; et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne vous étonnez donc point que je vous aie dit : Il faut que vous

(1) Joan. III, 3.

naissiez de nouveau » (1). Ces derniers mots ne rétractent rien : c'est vraiment d'une nouvelle naissance qu'il a parlé, mais d'une naissance suivant l'esprit et non suivant la chair ; d'une naissance qui donne non pas la vie du temps, mais la vie de l'éternité.

La naissance présuppose la génération. Renaître c'est donc être *régénéré*. Aux apôtres de nous apprendre et de nous expliquer fidèlement sur ce point la pensée du Maître. Écoutons-les nous dire par la bouche de S. Paul et ce que nous sommes sans la grâce d'adoption et ce que nous devenons par elle. « Autrefois nous étions insensés, incrédules, égarés, esclaves de toutes sortes de désirs et de voluptés, vivant dans la malice et l'envie, haïssables et nous haïssant les uns sur les autres. Mais lorsqu'est apparue la bonté et l'humanité de notre Dieu Sauveur, ce n'est point par les œuvres de notre justice qu'il nous a sauvés ; c'est dans sa miséricorde par le baptême de la *régénération*, et du renouvellement du Saint-Esprit » (2). Voilà, dit-il, ce que nous étions ; et voici ce que nous sommes ou devons être : « afin que justifiés par sa grâce nous soyons héritiers, selon notre espérance, de la vie éternelle » (3).

Il semblerait que S. Jean ne sait plus penser qu'à cette nouvelle naissance, tant elle reparait souvent dans ses pages inspirées. « Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, parce que la semence de Dieu (cette semence incorruptible (4), principe de notre régénération), demeure en lui ; il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu » (5).

(1) Joan. III, 4-7.
(2) Tit. III, 3-5.
(3) *Ibid.* III, 6.
(4) I Petr. I, 23.
(5) I Joan. III, 9. Sur quoi il faut observer que, tant que nous sommes dans l'épreuve, l'impeccabilité dont parle ici l'apôtre, n'est

Et encore : « Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu ; et quiconque aime le Père qui a engendré, aime aussi qui est né du Père » (1). Et quelques lignes plus loin, dans le même chapitre : « Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche point ; mais la génération de Dieu (être né de Dieu) le conserve, et le mauvais ne le touche point » (2). Il faut s'arrêter : car nous serions infinis, si nous voulions mettre sous les yeux du lecteur toute la doctrine de nos saintes Lettres. Pour conclure, ajoutons encore ce texte de S. Jacques qui exprime si bien la profondeur du renouvellement opéré dans cette renaissance : « C'est volontairement qu'il (le Père des lumières) nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous soyons un commencement de sa créature » (3).

2. — Prêtons maintenant l'oreille aux Saints Pères : ils nous aideront à mieux pénétrer dans ces magnificences de la filiation des enfants de Dieu, régénérés par le baptême.

Voici d'abord un disciple de S. Augustin, S. Fulgence, qui, dans un excellent texte, met en contraste les deux naissances du Christ avec la double naissance des fidèles. « La première naissance du Christ est de Dieu, la seconde de l'homme ; pour nous, c'est de l'homme qu'est notre première naissance, et de Dieu qu'est la seconde. Et parce que Dieu pour naître a pris notre chair dans un sein virginal, à nous qui renaissons dans le baptême il a donné l'Esprit d'adoption. Ce que Dieu n'était pas par na-

qu'une impeccabilité relative. La qualité d'enfant de Dieu est incompatible avec le péché mortel ; et si nous avons le malheur de le commettre, c'est, dit S. Augustin, comme enfants de la chair, en devenant fils du diable.

(1) I Joan. V, 1.

(2) I Joan. I, 1, 18.

(3) Jac. I, 18.

ture en vertu du sa première naissance, il l'est devenu par grâce en vertu de la seconde, afin que, nous, nous soyons par la grâce de notre seconde naissance, ce que nous n'étions pas naturellement par la première. Quand Dieu naît de l'homme, c'est une grâce qui nous est faite ; et c'est encore une grâce purement gratuite que nous recevons, quand par la munificence du Dieu né de la chair nous devenons participants de la nature divine.

« C'est donc parce que le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme qu'à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu... Oui, si le Fils de Dieu qui est dans le sein du Père, Fils éternel d'un Père éternel par une éternelle naissance ; si, dis-je, ce Fils bien-aimé n'avait pas daigné pour sanctifier les hommes accepter une nouvelle naissance, l'homme conçu dans l'iniquité resterait pour toujours enlacé dans les liens de sa naissance terrestre» (1). Et pour exalter encore plus le bienfait de notre nouvelle naissance, il nous montre dans un autre ouvrage de quels maux elle nous délivre, en l'opposant à la première : « Ce qu'il nous suffit de savoir c'est que la première naissance nous souille, et que la seconde nous purifie ; c'est que la première fait de nous des captifs, et la seconde, des hommes libres ; c'est que par la première nous sommes terrestres et charnels, et par la seconde, célestes et spirituels ; c'est enfin que nous devons à la première d'être enfants de colère et fils du siècle, et que nous devons à la seconde d'être enfants de grâce et fils de Dieu » (2).

Après le disciple voici le maître, je veux dire le grand

(1) S. Fulg. ep. 17, p. 14-15. P. Lat., t. 65.

(2) Id. *de Verit. prædest. et grat Dei*, L. III. C'est en combattant pour la gratuité de la grâce et l'existence du péché originel contre les Pélagiens, qui niaient l'un et l'autre dogme, que le saint docteur a écrit ces passages.

docteur d'Hippone. Il nous fera méditer ce que nous rapportions tout à l'heure de l'entretien mystérieux du Seigneur Jésus avec Nicodème. « Cet esprit et cette vie (dont Notre-Seigneur parlait à la Samaritaine au puits de Jacob), il ne les goûtait pas encore le chef des Juifs, Nicodème, qui vint la nuit trouver Jésus. Jésus lui dit : Quiconque ne sera pas né de nouveau, ne verra pas le royaume de Dieu. Et Nicodème qui ne goûtait encore que la chair, Nicodème dont la bouche n'avait pas encore savouré la chair du Christ : comment, dit-il, un homme déjà vieux peut-il renaître ? Est-ce possible pour lui de rentrer au sein de sa mère et de renaître ? Cet homme ne savait qu'une naissance, celle qu'Adam et Eve peuvent donner ; quant à celle qui est de Dieu et de l'Église, il ne la savait pas. Il ne connaissait d'autres parents que ceux qui engendrent pour la mort ; il ne connaissait pas les parents qui engendrent pour la vie. Les parents qui donnent le jour à ceux qui doivent bientôt prendre leur place, il ne les ignorait pas ; mais il ignorait ceux qui engendrent pour vivre toujours avec des fils immortels comme eux.

« C'est qu'il y a deux naissances, et Nicodème n'en connaissait qu'une. L'une est de la terre et l'autre du ciel ; l'une est de la chair et l'autre de l'esprit ; l'une est de la mortalité, l'autre de l'éternité ; l'une est de l'homme et de la femme, l'autre de Dieu et de l'Église. Et ces deux naissances sont singulières : car ni celle-ci ni celle-là ne se peut repéter. De la naissance charnelle Nicodème en était persuadé. Ce qu'il pensait de la naissance suivant la chair, entendez-le de la naissance spirituelle. Qu'entendait Nicodème ? Est-ce que l'homme peut rentrer au sein de sa mère et naître une seconde fois ? Et vous aussi, quand on vous pressera de renaître spirituellement, répondez avec Nicodème : L'homme peut-il donc rentrer dans le sein de sa

mère et naître de nouveau ; je suis déjà né du Christ ; le Christ ne peut m'engendrer encore. Ni le sein de ma mère, ni les eaux du baptême ne peuvent me recevoir une seconde fois » (1).

Quiconque est au courant des controverses alors agitées dans l'Église, comprendra que S. Augustin veut par ces dernières paroles prémunir les fidèles contre l'erreur des Rebaptisants. Il ne dit pas qu'on ne peut recouvrer la vie spirituelle une fois perdue ; ce qu'il affirme, c'est qu'elle ne se retrouve pas par une nouvelle naissance. Il y a des guérisons, des retours de la mort à la vie par la pénitence ; il n'y a de génération nouvelle ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grâce ; et voilà pourquoi le sacrement de pénitence peut être réitéré, le sacrement de baptême, jamais.

Suivons encore le grand docteur dans son exposition de notre Évangile. « Le Seigneur dit à Nicodème : En vérité, en vérité, je te le dis : si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer au royaume de Dieu. C'est ainsi que le Seigneur explique sa pensée. Tu n'avais en vue qu'une naissance charnelle quand tu disais : L'homme peut-il rentrer dans le sein de sa mère ? Et c'est de l'eau et du Saint-Esprit qu'il doit renaître pour le royaume de Dieu. S'il naît pour hériter temporellement d'un père mortel, qu'il soit formé dans des entrailles de chair ; mais s'il naît pour l'héritage sans fin du Père qui est Dieu, qu'il naisse des entrailles de l'Église. C'est par une femme que le père mortel engendre le fils qui prendra sa place ; c'est par l'Église que Dieu engendre les enfants qui demeureront éternellement avec lui. Écoutez la suite : Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Il y a donc pour nous une nais-

(1) S. August. *In Joan.*, Tract. XI, n. 6.

sance spirituelle, et cette naissance dans l'Esprit vient de la parole et du sacrement. L'Esprit est là pour donner la naissance : il est là, invisible, dans la source d'où tu nais ; parce que, toi aussi, c'est invisiblement que tu nais. Et l'Évangile poursuit : ne t'étonne pas si je t'ai dit : Il faut que vous naissiez de nouveau. L'Esprit souffle où il veut ; tu entends sa voix et tu ne sais où il va, d'où il vient. Personne ne voit l'Esprit. Comment donc entendons-nous la voix de l'Esprit ? Le psaume chante, c'est la voix de l'Esprit ; l'Évangile parle, c'est la voix de l'Esprit ; la parole de Dieu retentit à nos oreilles, et c'est toujours la voix de l'Esprit. Tu entends sa voix et tu ne sais ni d'ou il vient, ni où il va. Et toi aussi, si tu nais de l'Esprit, tu seras tel que celui qui n'est pas encore né de l'Esprit ne saura ni d'où tu viens, ni où tu vas. C'est ce que signifient les paroles qui suivent : Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (1).

**3**. — La sainte Église nous confirme dans la foi de notre filiation adoptive et de notre *renaissance* : témoin le Concile de Trente dans ses chapitres doctrinaux sur la justification. « Le Père céleste, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, lorsque fut arrivée la bienheureuse plénitude des temps, envoya son Fils, annoncé et promis aux Saints Pères, soit avant la Loi, soit au temps de la Loi. » Et pourquoi l'envoya-t-il ce Fils de sa dilection ? « Pour racheter les Juifs de la servitude de la Loi : pour amener à la justice les nations qui ne suivaient pas la justice ; et pour que tous reçussent l'adoption des enfants » (2). Reconnaissez l'adoption, fruit propre et fin du grand mystère du Verbe incarné.

Voici maintenant comment cette adoption divine, à la

(1) S. August. Tr. XII in Joan., n. 5.
(2) Conc. Trident., Sess. 6, c. 2.

différence des adoptions humaines, repose sur une mystérieuse génération : « De même, nous dit le Concile, qu'il faut que les hommes naissent d'Adam le pécheur pour naître dans le péché,... ainsi faut-il qu'ils renaissent en Jésus-Christ pour être justifiés : car c'est en cette renaissance que la grâce qui les justifie, leur est donnée par le mérite de J.-C. » (1). D'où la justification de l'impie doit se concevoir, « comme un passage de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de la grâce et de l'adoption des enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur. Et ce passage, l'Évangile une fois promulgué, ne peut se faire sans le bain sacré de la régénération ou le vœu de ce même bain, suivant qu'il est écrit : qui ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, celui-là ne peut entrer au royaume de Dieu » (2).

Mais cette épouse mystique de Jésus-Christ, la mère selon l'esprit des enfants de Dieu, n'a pas attendu ces derniers temps pour leur expliquer le mystère de leur origine. Rien n'est instructif et souvent gracieux comme les formules ou les symboles que, dès les premiers jours de son existence, elle avait coutume d'employer à cette fin. Le baptême, elle le nommait la régénération ; les baptisés, quel que fût leur âge, étaient pour elle des enfants, des nouveaux-nés, *infantes, modo geniti infantes* (3) : qualification que nous voyons appliquée même à des hommes de trente à quarante ans dans les inscriptions chrétiennes (4). En certains endroits, on leur donne à manger, après le baptême, du miel mêlé de lait, c'est-à-dire une nourriture d'enfants. Ils prennent un nouveau

(1) *Ibid.*, c. 3.
(2) Conc. Trident., Sess. 6, c. 4.
(3) I Pet. II, 2.
(4) Mabillon, *de Re diplom.* Suppl. 15. Martigny. *Antiq. chrét.* Baptême III.

nom, parce qu'ils viennent de recevoir une nouvelle naissance, et parfois ce nom même exprime la renaissance spirituelle qui le motive. De là, pour citer quelques exemples, ces noms de Regeneratus, Renatus, Theogonius, Vitalis, Viventius, *Zoé*, et d'autres fréquemment rappelés par les Inscriptions funéraires et par nos Martyrologes (1). Les instructions spéciales qui leur sont faites par l'évêque, sont des sermons aux Enfants « *Ad Infantes*. »

On sait que le poisson, dans les représentations anciennes, symbolisait Notre-Seigneur. Les cimetières chrétiens de la vieille Rome, vulgairement appelés Catacombes, nous en fournissent mille exemples. Que seront les baptisés ? de petits poissons, *nés* dans les eaux du baptême par la vertu du divin Poisson (Ἰχθύς), J.-C. Notre-Seigneur. « Nous autres, écrit Tertullien, petits poissons à l'image du Poisson par excellence, Jésus-Christ, nous prenons naissance dans l'eau. Nos pisciculi, secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum, in aqua nascimur » (2). De là, ces peintures où nous voyons le ministre du baptême jetant sa ligne au milieu des eaux pour en retirer un petit poisson ; de là, ces images de poissons, peintes ou sculptées, qui décoraient les anciens baptistères.

Une peinture récemment découverte au cimetière de St-Calliste offre une représentation du baptême, où nous retrouvons la même idée. C'est un prêtre qui verse de l'eau sur la tête d'un enfant nu dont les pieds baignent dans le courant d'un fleuve ; enfant non par l'âge, mais à cause du sacrement de régénération qu'il reçoit : car personne n'ignore combien, en ces premiers temps de notre ère, les baptêmes d'adultes étaient fréquents. Rappellerai-

(1) Martigny. *Ibid.* Noms des chrétiens, 2e classe.

(2) Tertull. *De Baptismo*, c. 1.

je encore le phénix représenté sur les piscines ? Il était pour nos pères l'emblème de la résurrection ; mais dans cet usage particulier il symbolisait la renaissance spirituelle (1). Rappellerai-je enfin ces noms de sein, de matrice, de « mère d'adoption » (2), donnés soit à l'eau, soit aux cuves baptismales, et le Saint-Esprit planant sur ces cuves et sur ces eaux pour les rendre fécondes, comme il féconda les ondes aux premiers jours de la terre, et, dans la plénitude des temps, les entrailles virginales de Marie, la mère du Fils de Dieu par nature, Jésus-Christ Notre-Seigneur ?

Il serait impossible de passer tout à fait sous silence nos admirables prières liturgiques. En écoutant celles que la sainte Église récite aujourd'hui, nous entendrons la voix de tous les siècles chrétiens dont elles sont le perpétuel écho. Je ne parlerai que pour mémoire du canon de la messe où le peuple fidèle est nommé « la famille de Dieu ».

(1) Voir pour ce symbole et les suivants Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, aux mots : Baptême, baptistère, poisson, phénix, etc. On sait que suivant la fable le phénix *renait* de ses cendres. On sait aussi pourquoi le poisson est devenu le symbole de Jésus-Christ et par extension du chrétien. Le mystère de l'Eucharistie devait rester à l'abri des yeux profanes, même lorsqu'il était reproduit dans les peintures chrétiennes. Dès l'origine, les fidèles eurent recours au symbolisme pour l'exprimer en le voilant. La nourriture eucharistique fut représentée sous la figure du poisson. C'est qu'en prenant la première lettre des cinq mots grecs composant la formule dogmatique : Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, on a l'anagramme Ἰχθύς, poisson. Si le Christ est le Poisson, que sera le chrétien, si ce n'est un petit poisson, pisciculus ; d'autant plus que N.-S. avait dit à ses apôtres : je vous ferai pêcheurs d'hommes ? Cfr. S. August. *de Civit.*, L. XVIII, c. 25.

(2) « Αὐτὸς (le baptisé) ἐπὶ τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας ἔρχεται. » Dionys. Areop. *de Eccl. Hierar.* c. 2, § 7. P. Gr., t. 3, p. 396. Unda genitalis dans des inscriptions.

C'est l'Office du samedi-saint, jour autrefois consacré tout spécialement au baptême des catéchumènes, qui nous offre les plus beaux témoignages. « O Dieu, Père suprême, ... qui multipliez dans l'univers entier les fils de votre promesse par l'effusion de la grâce d'adoption,... donnez à vos peuples d'entrer dignement dans la grâce de votre vocation sainte (1) » « O Dieu tout-puissant et éternel, remplissez de votre présence les mystères de votre grande piété, et pour *recréer* les peuples nouveaux que la fontaine du baptême vous engendre, envoyez votre Esprit d'adoption (2) ».

« O Dieu, dont l'Esprit était porté sur les eaux, dès les premiers jours du monde, pour leur inoculer à l'avance une vertu sanctificatrice... jetez les regards sur votre Église et multipliez en elle les renaissances. Vous qui la réjouissez des torrents de votre grâce et qui pour le renouvellement des peuples ouvrez par tout l'univers les sources baptismales ; nous vous en prions, que, par le commandement de votre majesté, elle reçoive du Saint Esprit la grâce de votre Fils unique. Que ce même Esprit féconde par un secret mélange de sa divinité ces eaux préparées pour la régénération des hommes, afin qu'une lignée céleste conçue dans la sainteté sorte du sein immaculé de la source divine, comme une créature renaissante et renouvelée ; et que la grâce, leur mère, engendre pour une enfance nouvelle ceux que distingue ou le sexe dans le corps, ou l'âge dans la durée » (3). Et plus loin dans le même texte : « Que la vertu du Saint-Esprit descende sur la plénitude de cette fontaine, et remplisse la substance entière de ces eaux d'une vertu qui régénère... Que tout

(1) Missal. Rom. Sabb. Sancto. Orat. post. 3$^{ae}$ prophet.

(2) *Ibid.* Orat. ad benedict. Fontis.

(3) *Ibid.* ad benedict. Fontis. Ces oraisons se retrouvent dans les plus anciens Sacramentaires. C'est la foi de tous les siècles.

homme enfin qui entrera dans ce mystérieux sacrement de la régénération, renaisse enfant avec la perfection de l'innocence. »

A ces magnifiques prières répond merveilleusement une inscription gravée par ordre du pape Sixte III dans le baptistère de S. Jean de Latran, où elle se conserve encore aujourd'hui : « Ici, la race à consacrer pour le ciel naît d'une auguste semence ; et l'Esprit-Saint l'engendre des eaux fécondées par sa vertu. A cette source l'Eglise, notre mère, enfante de son sein virginal les fils qu'elle a conçus sous le Souffle de Dieu. Espérez le royaume du ciel, ô vous qui renaissez de cette onde : car la vie bienheureuse est pour ceux qu'elle a régénérés. C'est une fontaine de vie qui, jaillissant du côté du Christ, inonde l'univers entier. Plonge-toi donc, ô pécheur, dans ce torrent sacré, pour y laisser tes souillures ; descendant avec ta vétusté native, tu sortiras renouvelé. Toi qui veux être innocent, purifie-toi dans ce bain, que ce soit le crime de ton premier père ou le tien qui pèse sur toi. Entre les régénérés plus de distance : ils sont un par l'unité de la source, l'unité de l'esprit, l'unité de la foi. Que personne ne désespère pour le nombre et la grandeur de ses crimes ; il sera saint quiconque naîtra de cette eau » (1).

(1) Gens sacranda polis hic semine nascitur almo
Quam fœcundatis Spiritus edit aquis.
Virgineo fœtu genitrix Ecclesia natos
Quos, spirante Deo, concipit, amne parit.
Cœlorum regnum sperate hoc fonte renati :
Nam recipit felix vita semel genitos.
Fons hic est vitæ qui totum diluit orbem,
Sumens de Christi vulnere principium.
Mergere, peccator, sacro purgande fluento :
Quem veterem accipiet, proferet unda novum.

Ces considérations suffisent, si je ne me trompe, pour montrer combien notre filiation surnaturelle surpasse en vérité, celle que l'adoption commune peut donner parmi les hommes : car elle est une régénération spirituelle, une véritable renaissance en Dieu (1).

4. — Il est d'autres expressions, souvent répétées dans nos saints livres, qui nous prouvent plus éloquemment encore combien réelle est cette filiation, combien sublime notre renaissance. C'est d'abord le mot de *création* qu'ils emploient pour exprimer l'origine des fils adoptifs de Dieu. Plus tard, il nous sera facile d'entendre jusqu'à quel point précis l'adoption divine se rapproche d'une action créatrice. Qu'il nous suffise, en ce

Insons esse volens isto mundare lavacro,
Seu patrio premeris crimine, seu proprio.
Nulla renascentium est distantia, quos facit unum,
Unus fons, unus spiritus, una fides.
Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum,
Terreat : hoc natus flumine sanctus erit.

(1) Le grand publiciste chrétien, L. Veuillot, raconte dans un de ses ouvrages (*Les Nattes*, 1re éd. p. 201 et suiv.) un fait singulièrement propre à nous faire goûter la faveur de notre adoption divine. Le voici en abrégé. De pauvres gens avaient adopté pour l'amour de Dieu deux orphelins, un garçon tout à fait idiot, et une fille affligée d'un goitre qui la rendait impotente. Or, il arriva que le mari tomba gravement malade. L'idiot était, lui aussi, gisant sur son grabat, et l'on jugeait qu'il allait mourir. Tout d'un coup il se lève, et va jusqu'au lit de son père adoptif. « Mon père, dit-il à son bienfaiteur, je vous remercie de tout ce que vous avez fait pour moi. » « Que dis-tu, Matthias », s'écria la goitreuse sa sœur, saisie comme tous les assistants d'une stupeur profonde, en entendant sortir une parole humaine d'une bouche qui n'avait poussé jusque-là que des sons inarticulés. « Oh ! reprit l'idiot en regagnant sa couche, après avoir baisé pieusement le front de son père, « je m'en retourne, *je vais à la maison*. » Ce disant, il remonta sur son lit, mit ses bras en croix, leva les yeux au ciel, poussa un soupir... C'était le dernier. Matthias était mort, ou plutôt le fils était parti pour la maison du Père qui est aux cieux.

moment, de prouver par quelques passages avec quelle insistance les apôtres ont usé de ce mot pour caractériser l'œuvre de notre adoption spirituelle. « Revêtez-vous, dit S. Paul, de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (1). Et encore : « Nous sommes son ouvrage, créés dans le Christ Jésus pour les bonnes œuvres... » (2).

Voilà ce qu'il écrivait aux chrétiens d'Éphèse. Même langage aux Galates : « En Jésus-Christ ni la circoncision n'a de valeur, ni l'incirconcision, mais la nouvelle *création* » (3). « Si donc quelqu'un est dans le Christ, il est une *créature* nouvelle ; ce qui était ancien a passé ; voilà que tout est nouveau » (4). C'est dans le même sens que S. Jacques écrit à son tour : « Il nous a engendrés volontairement, afin que nous soyons quelque commencement de sa créature » (5). Texte doublement remarquable, puisque tout en nous rappelant notre génération de grâce, il la rattache à l'idée de création.

Au reste, bien que les autres textes ne mentionnent pase xpressément la filiation adoptive, ils nous y rapportent, en nous mettant devant les yeux l'idée de renouvellement : car l'homme renouvelé est l'homme redevenu fils de Dieu, de fils de colère qu'il était par suite de la chute originelle. Aussi, le baptême où naissent les enfants de Dieu, s'appelle-t-il le sacrement de rénovation. C'est encore S. Paul qui nous l'apprend dans un endroit de l'épître aux Hébreux, trop souvent employé pour étayer des doctrines désespérantes. « Il est impos-

(1) Ephes. II, 8-10.
(2) *Ibid*. IV, 24.
(3) Gal. VI, 15.
(4) II Cor. V, 17.
(5) Jac. I, 18.

sible que ceux qui ont été une fois illuminés (c'est-à-dire baptisés) (1), ont goûté le don parfait, et ont été faits participants de l'Esprit saint... et qui sont tombés, *se renouvellent* par la pénitence, crucifiant derechef en eux-mêmes le Fils de Dieu et renouvelant ses opprobres » (2) ; c'est-à-dire, il est impossible de recevoir par la répétition du baptême ce parfait renouvellement de vie qu'il produit dans les âmes.

Pourquoi ? Parce que nous sommes baptisés dans la mort du Christ ; parce que le baptême est pour nous la représentation vivante de la mort et de la sépulture de l'Homme-Dieu, de cette mort et de cette sépulture par la vertu desquelles nous mourons au péché, et nous sommes comme ensevelis spirituellement avec le Christ pour renaître à une vie toute nouvelle. Or il n'y a eu pour le Christ qu'une seule mort et qu'une seule sépulture. Donc aussi la *rénovation baptismale* est unique. C'est ainsi qu'ont exposé notre texte S. Augustin (3), S. Ambroise (4), S. Jean Damascène, S. Jean Chrysostôme, S. Épiphane et bien d'autres, et S. Thomas après eux (5). Le même apôtre avait exprimé plus brièvement cette idée de rénovation dans le baptême et par le baptême, quand il appelait celui-ci « le bain de régénération et de rénovation du Saint-Esprit » (6).

(1) Le baptême est nommé dans les plus anciens monuments l'*illumination*, parce qu'il fait passer qui le reçoit des ténèbres à la lumière du Christ, et qu'il lui donne comme un nouvel organe pour connaître les choses de Dieu, la vertu de la foi. Martigny, *Dictionnaire*, au mot baptême.

(2) Hebr. VI, 4-6.

(3) August. Expos. inch. ep. ad Rom., n. 19.

(4) Ambros. *de Pœnit.*, l. II, c. 2, n. 10 et 12.

(5) S. Thom. 3 p., q. 66, a. 9, etc.

(6) Tit. III, 5.

Chez les Pères, comme dans la sainte Écriture, ces mêmes idées de rénovation et de régénération spirituelle s'allient fréquemment soit avec celle de création, soit avec d'autres équivalentes. Donnons quelques exemples.

S. Augustin, dans son exposition du psaume 103e, en arrive à ce verset : « O Seigneur, quelle magnificence dans vos œuvres, et quelle sagesse en tout ce que vous avez fait : la terre est pleine de votre *créature*. Repleta est terra creatura tua. » Ainsi portait la version alors en usage, au lieu de l'expression « possessione tua » que nous lisons dans le texte actuel. « O Christ ! s'écrie-t-il, la terre est remplie de votre créature. Et comment ? que voyons-nous ? Qu'y a-t-il que le Père n'ait pas créé par le Fils ? Tout ce qui marche ou rampe sur la terre, tout ce qui nage dans les eaux, tout ce qui vole par les airs, tout ce qui roule dans le ciel, en un mot, le monde entier est la créature de Dieu. Mais vous me demandez ce que le psalmiste veut signifier ici par cette nouvelle créature dont l'apôtre a dit : Si donc quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle : ce qui était ancien a passé ; voilà que tout est nouveau. Or, tout est de Dieu (1). La nouvelle créature qui a été faite, ce sont tous ceux qui, croyant au Christ, ont dépouillé le vieil homme pour revêtir le nouveau (2) ».

Une page plus bas le saint Docteur revient encore sur son texte : « La terre a été remplie de votre créature. De quelle créature, Seigneur, l'avez-vous remplie ? Les arbres, les animaux, le genre humain tout entier, c'est la créature de Dieu qui remplit la terre. Nous le voyons, nous le connaissons, et dans cette connaissance et dans cette vue nous louons et nous glorifions la divine majesté :

(1) II Cor. V, 17-18.

(2) Ephes. 22, 24.

et ni nos louanges ni notre admiration n'égalent ce qui nous monte au cœur devant les œuvres de notre Dieu. Mais il est une autre créature qui mérite encore plus notre attention ; celle dont l'apôtre a dit : S'il y a dans le Christ une nouvelle créature, ce qui était ancien a passé, et tout est devenu nouveau. Quelles choses anciennes ont passé ? Chez les peuples l'idolâtrie, chez les Juifs, la servitude de la Loi avec les sacrifices qui prophétisaient le nouveau sacrifice. Alors, c'était la vétusté de l'homme ; il est venu celui qui devait renouveler son œuvre ; venu celui qui devait refondre son or, et frapper une monnaie à sa propre image. Et nous voyons la terre pleine de chrétiens qui croient en Dieu, de chrétiens qui, rejetant et leurs premières impuretés et leurs pratiques idolâtriques, se retournent de leurs vaines espérances passées vers l'espérance du siècle nouveau. Si ce n'est pas encore la pleine réalité, c'est une possession anticipée dans l'espérance, et par l'espérance déjà nous chantons et disons : La terre a été remplie de votre créature » (1).

Il nous plairait de prolonger ces extraits des Pères. Mais c'est assez pour le moment de rapporter sommairement quelques expressions courantes, que nous empruntons à l'Orient.

Pour S. Grégoire de Nazianze la régénération est une formation nouvelle de l'image effacée par la faute d'origine, une œuvre et comme une création toute divine (2) ; pour S. Grégoire de Nysse, une retouche qui va jusqu'aux profondeurs de l'être, une métamorphose de notre condition de créature humaine en un état divin, un renouvellement de tout l'homme intérieur (3) ; pour S. Cyrille,

(1) S. August. serm. 3 in ps. 103, n. 26 ; serm. 4, n. 3

(2) S. Greg. Naz. Orat. 40 *de Baptismo*, n. 3. 4. P. Gr., t. 36, p. 362.

(3) S. Greg. Nyss. Orat. *de Bapt. Christi*. Pat. Gr., t. 46, p. 584.

une refonte qui transforme la créature et la porte glorieusement au-dessus de sa nature (1). Les mots nous manquent pour rendre dans toute leur énergie les termes employés par nos docteurs. On peut dire, sans vouloir toutefois en exagérer la portée, que ces termes ne sont parfois ni moins expressifs ni moins forts que ceux par lesquels ils expriment ou la formation naturelle de l'homme, ou même le changement opéré dans l'auguste sacrement de l'Eucharistie, tant la rénovation leur paraît profonde et réelle (2).

(1) S. Cyrill. Alex. in Joan. III. 6. P. Gr., t. 73, p. 245.

(2) Il faut encore entendre S. Zénon de Vérone, dans ses *Invitationes ad Fontem* : « Quid statis, fratres, vestram quos per fidem genitalis unda concepit, per sacramenta jam parturit ; ad desiderata quantocius festinate. Solemnis hymnus ecce jam canitur ; ecce vox *infantum* et dulcis vagitus auditur ; ecce parientis uno de ventre turba procedit... Intrate ergo felices, omnes subito futuri lactantes. — Cum omnium aquarum natura sit talis ut, cum in profundum homines susceperit vivos, evomat mortuos, aqua nostra suscipit mortuos et evomit vivos, ex animalibus veros homines factos, ex hominibus in angelos transituros, si provectus aetatis eorum infantiam non mutaverit ». Invit. 3ª ; ad neophytos post baptisma 3. P. L. t. 11, p. 478, 487.

## CHAPITRE III

### Multiple prééminence de l'adoption divine sur les adoptions humaines.

Il est temps de jeter un regard en arrière pour montrer par ce que nous avons vu, comment l'adoption divine diffère des adoptions humaines. Adopter, c'est accorder spontanément à une personne étrangère par son origine le titre de fils et les droits d'héritier. Par l'adoption parfaite le sujet de cette faveur entre si bien dans la famille du père adoptif, qu'il y jouit des mêmes prérogatives que s'il lui appartenait, non par privilège, mais en vertu de sa naissance. C'est ce que Dieu fait par amour, et c'est ainsi qu'il nous adopte. Oui, nous entrons dans sa bienheureuse famille, et par sa grâce nous appartenons à la société du Père, du Fils et du Saint Esprit. Telle est la doctrine de nos Saints Livres, et notre infinie consolation, comme notre gloire, c'est de ne pouvoir en douter, après tant d'affirmations solennelles. « Fidèle est Dieu par qui vous avez été appelés à la société de Jésus-Christ Notre-Seigneur », écrit S. Paul aux fidèles de Corinthe (1). Et S. Jean, l'apôtre de l'amour : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous entriez vous-mêmes en société avec nous, et que notre société soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (2).

Mais admirons les différences entre l'adoption humaine

(1) I Cor. I, 9.
(2) I Joan. I, 3.

et l'adoption divine, et voyons combien celle-ci par tous les côtés et sous tous les points de vue l'emporte incomparablement sur celle-là.

1. — Et d'abord, je trouve que du côté de Dieu l'adoption est infiniment plus *spontanée*, plus œuvre d'amour qu'elle ne l'est de la part des hommes. S. Augustin nous le disait naguère, ce qui a introduit l'adoption parmi les hommes, c'est ou l'infirmité naturelle des parents, ou la perte et parfois l'indignité des enfants que Dieu leur avait donnés. La nature refuse les enfants qu'on désirerait au foyer, ou la mort les enlève ; on s'en fait par choix et par amour. Il y a peut-être quelque enfant : mais il est indigne du nom qu'il porte, et ses crimes l'ont fait retrancher de la famille, comme cela se voit encore dans l'extrême Orient ; on le remplace par un autre plus digne : tellement que l'intérêt propre n'a guère moins de part à l'adoption que la bienveillance et l'amour.

Certes, il n'en va pas ainsi de notre grand Dieu, quand il veut bien se choisir des enfants adoptifs parmi ses créatures. De toute éternité il a engendré un Fils égal à lui-même ; un Fils qui fait toutes les délices de son cœur et remplit toute sa capacité d'aimer, comme il épuise en quelque sorte la fécondité paternelle ; un Fils en un mot qu'il aime et qui l'aime d'un tel amour, qu'en s'aimant l'un et l'autre ils produisent le Saint Esprit, gage et lien infini de leur amour infini. Quel déplaisir a jamais causé cet Unique à son Père, et quel besoin celui-ci pourrait-il avoir d'un autre fils pour être éternellement heureux, éternellement parfait ? D'où vient donc qu'ayant un Fils, né de ses entrailles, un Fils, le plus digne objet de ses complaisances, il veut pourtant nous adopter ? Si ce n'est manifestement ni l'indigence, ni la nécessité qui l'y obligent, quelle autre raison peut-il

avoir que l'infinie surabondance de son amour ? Certes, l'apôtre S. Jacques a dit vrai : « Voluntarie genuit nos » ; il nous a engendrés par volonté ; volonté libre, volonté spontanée, volonté toute gratuite et tout amoureuse, qui l'a poussé à donner des frères à son Unique et des cohéritiers au bien-aimé de son cœur (1).

Là ne s'arrêtent pas les effusions de sa bonté. Peu content de joindre à son propre Fils des enfants qu'il adopte par miséricorde, Dieu livre ce Fils à la mort pour donner le jour aux adoptifs. Et ce n'est pas moi qui le dis : c'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'enseigne dans son Évangile. « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils Unique, afin que ceux qui croient, ne perissent pas, mais qu'ils aient la vie éternelle » (2). Vous le voyez, il livre son propre Fils pour faire vivre les enfants d'adoption, et la même charité qui l'abandonne et le sacrifie, nous adopte, nous régénère et nous vivifie. Voilà donc, encore une fois, notre adoption dans sa source : l'amour infiniment désintéressé du Père.

Ajoutez-y l'amour non moins désintéressé du Fils. S'il a été livré par son Père, il s'est livré lui-même ; et chacun des enfants d'adoption peut et doit répéter apres S. Paul : « Si je vis, ou plutôt si Jésus-Christ vit en moi ;... c'est qu'il m'a aimé et s'est livré pour moi » (3). Comme elle est donc vraie, comme elle est pressante cette invitation que faisait le même apôtre aux chrétiens d'Éphèse : « Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés ; et marchez dans l'amour, comme le Christ nous a aimés, et s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu et en hostie de suave odeur » (4).

(1) V. Bossuet, serm. pour la fête du Rosaire, 1er point.
(2) Joan. III. 15.
(3) Gal. II. 20.
(4) Ephes. V. 1-2

« Il nous a volontairement engendrés par le *Verbe de vérité* », c'est-à-dire, suivant une interprétation très plausible du texte, par son Fils.

Si nous n'avions été que des serviteurs, c'était une grâce incomparable ; mais esclaves par nature, nous étions encore une race déchue, révoltée, positivement indigne des divines faveurs. Et de combien d'outrages personnels avions-nous aggravé l'injure faite à Dieu par le chef et le représentant de la famille humaine ! Et voilà sur quel fumier Dieu lui-même est venu nous prendre pour nous mettre au rang des princes de son peuple (1), je veux dire, parmi ses enfants d'adoption restés immuablement fidèles à celui qui les avait créés dans la justice.

2. — Plus gratuite, plus œuvre d'amour que les adoptions humaines, l'adoption divine l'emporte encore en *efficacité* (2). Il en est des œuvres de Dieu comme de ses perfections. Lors même que les unes et les autres ont quelque rapport avec nos perfections et les ouvrages de nos mains, toujours elles sont infiniment au-dessus par leur excellence singulière. Je n'ai pas à montrer ici combien les perfections de Dieu surpassent les nôtres : la sagesse de Dieu, notre sagesse ; sa justice, notre justice ; sa bonté, la bonté de la créature, si grande qu'on la suppose. Mais pour l'intelligence du sujet qui nous occupe, nous devons insister sur la comparaison des œuvres, ou plutôt sur leurs contrastes. A côté des créations de Dieu, il y a ce qu'on appelle les créations de l'homme. Les noms sont

(1) Psalm. CXII, 7.

(2) « Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana : quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad haereditatem cœlestem percipiendam ; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando ». S. Thom. 3 p. q. 23, a. 1.

communs, mais dans les choses quelle différence ! L'acte créateur de Dieu va chercher le terme de son activité jusque dans le néant, tandis que tout le génie de l'homme est impuissant à faire de rien le moindre grain de poussière.

Dieu et l'homme peuvent confier à d'autres une part de leur autorité pour qu'ils l'exercent sous leur dépendance. Mais, si le supérieur est un homme, l'action par laquelle il communique son pouvoir, ne pénètre pas au fond de l'être pour le changer intérieurement ; aucun perfectionnement physique ou dans le corps ou dans l'âme ne répond à cette communication d'autorité. Telles ne sont pas les attributions de pouvoirs faites par la munificence de notre Dieu. S'il dit à l'homme : « tu régneras sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui se meuvent à la surface du globe », il lui donne la raison pour les dominer, les diriger, et s'en servir (1). Si, dans un ordre supérieur, il veut que les hommes reçoivent et confèrent les sacrements de l'Église pour leur sanctification propre et pour le salut de leurs frères, cette puissance de les recevoir et ce pouvoir de les conférer emportent pour les baptisés qui reçoivent et pour les ministres du sanctuaire qui confèrent, une perfection tout aussi réelle et tout aussi vraie que notre puissance de connaître et de vouloir, le caractère sacramentel.

L'homme peut enseigner l'homme. Mais comment enseigne-t-il ? Toute son action se réduit immédiatement à des signes extérieurs. C'est une direction pour l'intelligence du disciple ; mais la parole du maître n'arrive pas directement jusqu'à l'intelligence pour la réveiller, la fortifier, la créer. Autre est l'enseignement que Dieu

(1) Gen. I, 28

donne à sa créature. Il est le maître qui l'illumine en produisant en elle la puissance même de connaître et d'entendre (1) ; le maître qui pénètre quand il le veut jusque dans les derniers replis de l'intelligence pour y faire naître de nouvelles idées, les plus hautes, les plus lumineuses, en l'absence de tout signe, indépendamment de tout concours préalable des organes, dans le silence de tout ce qui n'est pas lui. Aussi Notre-Seigneur nous dit-il, qu'il est le maître devant qui tout autre maître est comme s'il n'était pas, le grand, le seul maître de la créature raisonnable. « Ne vous laissez pas appeler du nom de maîtres : car vous n'avez qu'un Maître, le Christ » (2).

Où nous mènent ces considérations, si ce n'est à conclure que la paternité, quand c'est Dieu qui se fait des fils, doit l'emporter en efficacité sur toute autre paternité d'adoption. En effet, l'homme qui adopte son semblable, ne communique rien d'intrinsèque à l'enfant qu'il fait sien : ni sa nature, puisque cet enfant est homme comme lui-même ; ni les qualités qui peuvent déterminer son choix, puisque ce choix les suppose et qu'elles le motivent. Impuissant à lui faire une santé plus florissante, un sang plus généreux et plus pur, un esprit plus vif, il ne lui donne autre chose avec son amour qu'un titre et des droits : le titre de fils, les droits d'héritier.

Tout autres sont la conduite et l'amour de notre Dieu, quand par sa grâce il daigne élargir le cercle de sa famille et se choisir des enfants de prédilection. Et c'est ce qu'il nous faut étudier plus foncièrement, à l'école du docteur Angélique. S. Thomas fait donc remarquer qu'il y a une différence essentielle entre l'amour du Créateur et celui de la créature. Ce qui meut la volonté de

(1) Joan. I, 9.
(2) Matt. XVIII, 10.

l'homme, c'est le bien qui préexiste dans les personnes ou dans les choses ; d'où il suit que l'amour humain ne cause pas la bonté de ce qu'il aime, mais qu'il la présuppose soit en partie soit même en totalité. Au rebours, l'amour de Dieu produit le bien dans son terme pour rendre celui-ci digne de sa complaisance. Ce qu'il aime en lui ce n'est pas ce qu'il trouve, mais ce qu'il apporte. Aimer, pour Dieu c'est vouloir et faire du bien. Quand nous disons que Dieu a plus ou moins d'amour, le plus ou le moins ne doivent pas s'entendre d'une plus ou moins grande intensité dans l'acte par lequel il aime : car il aime toutes choses et lui-même par un seul et même acte toujours simple et toujours immuable qui n'est autre chose que sa propre essence. Mais ce plus et ce moins se rapportent aux biens qu'il confère à ceux qu'il aime (1).

Donc, pour aimer les hommes de cet amour spécial qui les fait enfants d'adoption, il faut qu'il les transforme et les enrichisse de perfections intérieures et très réelles, en rapport avec l'amour qu'il leur porte et la dignité qu'il leur confère (2).

Et c'est là manifestement ce que nous disent et la Sainte Ecriture et nos Docteurs dans les textes déjà cités. Comment comprendre une nouvelle naissance, une régénération, une création, un renouvellement de tout nous-mêmes sans changement intérieur ? Est-il possible de réparer dans l'homme l'image de Dieu, de le rendre participant de la nature divine, de le refaire, de le recréer, de le refondre (toutes expressions employées par les écrivains sacrés et par les Pères), et de ne rien ajouter de réel à son être ? Non sans doute (3). On peut discuter sur

(1) S. Thom. 1 p. q. 20 a. 2 et 3.
(2) S. Thom. C. Gent. L. III, c. 150, n. 2 ; de Verit. q. 27, a. 1.
(3) Sup. l. I, c. 2, p. 18-31.

la nature de cette métamorphose sublime, et nous aurons occasion d'écarter les opinions moins sûres pour leur substituer la vraie doctrine. Mais dès ce moment une conclusion s'impose : l'adoption divine est excellemment plus efficace que toutes les adoptions humaines.

3. — Ajoutons en troisième lieu qu'elle est infiniment *fructueuse*. « Si vous êtes fils, vous êtes héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ » (1). Quel est le bien de Dieu ? Dieu lui-même ; serait-il Dieu s'il devait chercher en dehors de soi sa richesse et son trésor ? Se connaître infiniment, s'aimer infiniment, c'est pour lui posséder le souverain bien, sa richesse et son trésor infini ; le posséder, dis-je, dans sa plénitude. Et parce que cette contemplation et cet amour de lui-même sont lui-même, de là vient que Dieu est non seulement heureux et riche, mais sa propre richesse, et sa propre béatitude (2). En vertu de l'ineffable transformation qui nous fait entrer comme fils dans la famille de Dieu, nous pauvres et misérables que nous sommes, nous avons en nous le droit de partager un jour la béatitude de Dieu, cette jouissance qu'il a de lui-même par la vision et l'amour. Donc en nous rendant ses fils il nous sacre ses héritiers, puisqu'il nous convoque à posséder avec lui le bien suprême. Le riche, le splendide héritage (3), et que sont, comparés avec lui, les héritages terrestres ? Héritiers de Dieu ; cohéritiers de Jésus-Christ : car c'est là aussi l'héritage que cet Unique a reçu comme homme, quand il est devenu dans son humanité « plenus gratiae et veritatis, plein de grâce et de vérité » (4). Plus tard,

(1) Rom. VIII, 17.

(2) S. Thom. C. Gent. L. I, c. 41 et 101.

(3) Ps. XV, 6.

(4) Joan. I, 14.

nous essaierons de nous former quelque idée moins confuse des richesses inénarrables que Dieu réserve à ses fils d'adoption ; mais déjà c'est en avoir une connaissance bien haute que de les savoir au-dessus de tout ce que l'esprit de l'homme peut imaginer et son cœur désirer.

Ici, quelque lecteur s'arrêtera peut-être devant cette objection spécieuse. Si je ne suis qu'un enfant par adoption, et, par suite, si je n'ai pas en moi la nature même de mon père, ni la bonté, ni la beauté divine ne sont miennes. Ce n'est donc pas ma richesse à moi, mais celle de Dieu seul. Sans doute, répondrais-je, ces perfections ne seront jamais les nôtres : ni la sagesse, ni la justice, ni la grandeur, ni la toute puissance, ni, pour tout dire en un mot, l'être subsistant, l'être qui n'étant qu'être est tout l'être, ne peuvent devenir ma sagesse, ma justice, ma grandeur, ma puissance, mon être propre. Mais il n'en reste pas moins vrai que cette bonté suprême peut être ma possession, et par suite, mon héritage. Car qu'est-ce que posséder pleinement une chose, si ce n'est pouvoir en jouir selon sa volonté ; en jouir immuablement, sans que rien vienne jamais nous en séparer ? Qu'importe que ce champ ne soit pas ma propriété, si je suis absolument assuré d'en garder toujours l'usufruit et la jouissance ? Or, la *jouissance* et la possession de la vérité suprême et de la souveraine beauté, c'est dans le connaître et dans l'aimer qu'elles consistent. Donc possédant Dieu par la connaissance et par l'amour, j'entre vraiment en jouissance : et je suis héritier : héritier de droit, si je porte la grâce de Dieu dans mon cœur ; héritier de droit et de fait, si je meurs avec la même grâce. « Mes bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu ; mais ce que nous serons ne paraît pas encore. Nous savons que lorsqu'il paraîtra, nous serons sem-

blables à Lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1).

**4.** — C'est ici qu'il faut encore admirer une dernière prérogative que j'appellerai, faute d'un autre nom, la *singularité* de l'adoption divine. Parmi les hommes, l'adoption, quand elle suppose quelque enfant dans la famille, ne peut guère avoir lieu sans lui porter préjudice, ou lui causer du déplaisir. Il souffrira parfois dans son honneur, et, si l'honneur est sauf, au moins devra-t-il subir un partage avec un autre dans l'héritage et l'amour paternels. Rien de semblable à redouter, lorsqu'il s'agit des adoptions divines. Je me le demande, quel préjudice et quel déplaisir peuvent apporter au Fils suivant la nature, à Jésus-Christ Notre-Seigneur, les frères que daignera lui donner son Père ? Un préjudice : mais ne reste-t-il pas le Fils Unique de Dieu ? En est-il lui-même moins parfait, moins saint, moins puissant, moins Dieu ? Dites-moi quelle prérogative il perd, et s'il cesse d'être infiniment aimé d'un amour infini ? Un déplaisir : mais cette adoption qui l'a voulue, qui l'a faite, qui l'a payée de son sang, volontairement, librement, si ce n'est lui ?

La gloire de Dieu, c'est d'être tellement grand, tellement bon, tellement beau, tellement riche, que sans s'épuiser, ni perdre la moindre parcelle de ses perfections infinies, il puisse à toute heure verser par torrents sur ses créatures bonté, beauté, grandeur et richesse. La gloire du Fils Unique, c'est de pouvoir, en restant l'Unique dans l'incommunicable sublimité de sa sphère, devenir, en sa qualité d'homme, l'instrument ineffable des adoptions paternelles. Prétendre exclure celles-ci pour l'honneur du Fils Unique, c'est dire ou que la perfection de cet Unique est trop bornée pour se communiquer sans

(1) I Joan. III, 2.

s'amoindrir, ou que le sang répandu par lui sur le Calvaire n'est pas d'un prix à payer surabondamment la dignité des enfants adoptifs. Pour moi, Jésus, mon Sauveur, mon frère et mon Dieu, vous m'apparaissez d'autant plus beau, d'autant plus riche et plus aimé, d'autant plus l'Unique du Père, qu'il vous donne plus de frères et de cohéritiers. Leur éclat rehausse votre grandeur ; et plus nombreux je les vois se presser autour de vous, plus je vous admire et je vous aime.

Après cela, qu'est-il besoin de montrer que la multitude croissante des fils d'adoption, loin d'être pour chacun d'eux une diminution de privilèges, en devient plutôt un merveilleux accroissement ? Dans le cœur du commun Père il y a place pour tous, puisque ce cœur est infini comme Dieu lui-même. Que tous les héritages humains se morcellent d'autant plus que les héritiers deviennent nombreux, je ne m'en étonne pas : il s'agit de biens matériels dont la possession pour être parfaite doit être exclusive. Mais l'héritage spirituel, Dieu, la vérité possédée par l'intelligence, Dieu, la bonté possédée par l'amour, peut être tout à moi bien qu'il soit tout à vous. Les deux bras par lesquels je le serre dans mon esprit et dans mon cœur, ne sauraient devenir un obstacle pour votre étreinte. A ce grand et sublime spectacle celui qui est plus proche, n'empêche personne de contempler et d'admirer. Des hauteurs du ciel le soleil ne m'en éclaire pas moins, parce qu'il y a des millions d'hommes à recevoir avec moi sa lumière (1).

Donc le bonheur de la possession chez un fils adoptif n'exclut pas le bonheur de l'autre ; il en est plutôt le complément. Posséder Dieu, c'est ma richesse et ma féli-

(1) S. August. de Lib. Arbit. L. II, c. 14. Ricard. Victor. in Cant. c. 10.

cité. Je le possède mille fois, si des frères que j'aime et que je regarde dans la charité comme d'autres moi-même, sont mille à le posséder avec moi. Ce n'est pas tout ; contemplant Dieu face à face et tout investis de sa lumière, ils deviennent autant de resplendissants miroirs où je vois avec ravissement se répéter la beauté que j'admire et que j'aime. A plus forte raison, l'héritage du premier-né ne peut diminuer celui des enfants adoptifs, pas plus que l'héritage de ceux-ci ne saurait être une cause d'amoindrissement pour le sien. Ni la source toujours pleine ne court risque de se tarir pour s'épancher dans des ruisseaux, ni les ruisseaux ne s'appauvrissent pour couler d'une source inépuisable.

Ajoutons, avant de conclure, que cet héritage commun des enfants de Dieu ne connaît pas de deuil. Sur la terre, pour que les fils entrent en jouissance des biens paternels, il faut que la mort frappe le père et fasse en l'enlevant une place aux héritiers. Mais, l'héritage qu'attendent les fils adoptifs de Dieu, c'est Dieu lui-même ; et pour eux savoir que Dieu est le roi immortel des siècles, c'est être sûr que l'héritage est immuable et que rien ne pourra jamais le leur ravir : rien, dis-je, ni la caducité du bien qu'ils espèrent, ni la mort de l'héritier, puisque Dieu, ce bien suprême, éternel en lui-même, donne la vie éternelle à qui le possède.

Après cette méditation, qui ne voudrait souscrire aux paroles d'un saint pape, Léon le Grand : « *Omnia dona excedit hoc donum ut Deus hominem vocet filium, et homo Deum nominet patrem* (1). Le don par excellence, celui qui surpasse incomparablement tous les autres, c'est que Dieu dise à l'homme : Mon fils : et que l'homme réponde à Dieu : mon père ». Que d'autres se glorifient de leurs

(1) S. Leo. serm. 26 al. 25. in Nativ., 6, c. 4.

richesses, de leurs dignités, de leurs hautes alliances, le chrétien a bien une autre gloire : Moi, je suis de la famille de Dieu, l'enfant de Dieu, l'héritier de Dieu. « *Filius Dei sum ego* ». Celui-là seul saura quel excès d'honneur emporte ce titre, qui pourra comprendre ce qu'est Dieu, et son Fils premier-né, Jésus-Christ Notre-Seigneur.

Mais qu'une parenté si haute, une filiation si admirable demande de sainteté dans la vie ! Donc, « que la race élue, que la nation royale réponde à la dignité de sa régénération ; qu'elle aime ce qui est aimé de son Père, et qu'elle n'entre jamais en désaccord avec son auteur, craignant de mériter cette plainte qu'il fit jadis par la bouche d'Isaïe : j'ai nourri et exalté des enfants, et ces enfants m'ont abreuvé de mépris » (1). « Oui, puisqu'il nous est donné d'appeler Dieu notre Père, nous devons agir comme des enfants ; si nous nous applaudissons d'avoir Dieu pour père, faisons qu'il s'applaudisse de nous avoir pour fils, soyons en vérité les temples de Dieu, et qu'il soit manifeste qu'il habite en nous ; devenus célestes et spirituels, ne pensons, n'aimons que ce qui est du ciel et de l'esprit » (2). Et c'est ainsi que les saints docteurs font sortir la leçon de notre grandeur. Jésus-Christ l'avait fait avant eux : « Moi je vous le dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour vos persécuteurs et vos calomniateurs ». Et pourquoi ces actes héroïques de la charité chrétienne ? « Afin d'être les fils de votre Père qui est au ciel » (3) ; de l'être par la ressemblance des œuvres, « puisqu'il fait luire son soleil sur les bons et

(1) S. Leo. Serm. mox cit., c. 3.
(2) S. Cyprian. de Orat. dom., n. 11.
(3) Matth. V, 44-45.

sur les méchants » ; de le devenir par une imitation de plus en plus parfaite, « tellement que les hommes, témoins de nos vertus, glorifient le Père qui est aux cieux » (1). Alors on pourra, toute proportion gardée, dire de chacun de nous, ce que le centenier professait de Jésus-Christ, notre frère aîné, sur le Calvaire : « Vere filius Dei erat iste » (2) : Oui, voilà véritablement un fils de Dieu.

(1) Matth. V, 16 ; col. I Pet. II, 12.
(2) Matth. XXVII, 54.

---

## CHAPITRE IV

### Que les enfants adoptifs de Dieu sont dieux eux-mêmes par grâce et participation

1. — Il est donc vrai : quiconque a gardé la grâce de son baptême, ou la recouvre après l'avoir perdue, peut se glorifier d'être véritablement fils adoptif de Dieu, né de Dieu par une génération spirituelle, et transfiguré dans son être à l'image du Fils unique dont il est fait le cohéritier. Mais un fils adoptif a le droit de porter le nom du père qui l'adopte. Dieu devenu notre père, nous a-t-il encore donné son nom ? Qui l'oserait dire ou penser ? Le crime et l'absurdité du polythéisme n'est-ce pas d'avoir communiqué à des créatures un nom qui est incommunicable ?

Et pourtant, si je prête l'oreille à la voix du Saint-Esprit, je l'entends qui dit aux justes : « C'est moi, moi, qui l'ai dit : Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut » (1). Et Notre-Seigneur, loin de contredire ces paroles du psaume, les confirme (2). On me dira qu'il ne faut pas les prendre à la lettre, qu'elles doivent être expliquées ; enfin qu'elles ont une signification toute différente de celle qui s'offre tout d'abord à notre idée, quand nous les lisons dans les psaumes et dans l'Évangile. Non : cela n'est pas. J'en apporte pour garantie le témoignage autorisé des saints docteurs et des Pères.

(1) Psalm. XLXIX, 6.
(2) Joan. X. 34-35.

S. Augustin dans son commentaire sur le psaume 49 arrivant à ces paroles : « le Dieu des dieux a parlé », les rapproche de celles du psaume 81 que nous citions tout à l'heure. « Il est manifeste, dit-il, qu'il appelle les hommes des dieux ; mais des dieux déifiés par sa grâce, et non des dieux produits de sa substance. Celui-là justifie qui par lui-même et non par un autre est juste ; et celui-là déifie qui par lui-même et non par un autre est Dieu. Et c'est le même qui justifie et qui déifie, parce que justifier, c'est faire des enfants de Dieu. Or, par là même que nous avons été faits enfants de Dieu, nous avons été faits dieux : dieux, dis-je, adoptés par grâce et non pas engendrés par nature » (1). C'est la même pensée qui se retrouve dans un ouvrage attribué souvent à S. Anselme, quoiqu'il ait pour auteur un de ses disciples : « Dieu fait de nous des dieux : car il a dit lui-même : vous êtes des dieux et vous êtes tous les fils du Très-Haut : de telle sorte pourtant qu'il soit, Lui, le Dieu déifiant, et vous des dieux déifiés » (2).

Revenons à S. Augustin pour citer une page curieuse, qui nous révèle à la fois son génie original et la bonhomie spirituelle et piquante dont il usait avec son auditoire d'artisans et de pêcheurs. Le saint, parlant contre le mensonge, rapproche deux textes de l'Écriture, en apparence opposés l'un à l'autre. Le premier est de S. Paul : « C'est pourquoi déposant tout mensonge, que chacun parle en tout suivant la vérité » (3). Voici le second : « Tout homme est menteur » (4). « Qu'est-ce ceci, dit-il ; est-ce donc que Dieu par son apôtre nous com-

(1) S. August. in psalm. XLIX, 1.

(2) Eadmer. L. de Similitudinibus. c. 66. Opp. S. Anselmi. P. L., t. 159. p. 640.

(3) Ephes. IV, 25.

(4) Ps. CXI, 11.

mande l'impossible ? J'ose vous le dire ; et ne le prenez pas comme une injure, puisque je me le dis moi-même : Dieu nous ordonne de n'être plus des hommes..... Je dis plus encore à votre Charité ; l'apôtre fait un crime aux hommes d'être des hommes. Nous, quand nous sommes en colère contre quelqu'un, nous disons : Oh ! la brute (*pecus)* ! Ainsi Paul levant en quelque sorte contre eux le fouet du maitre, leur reproche d'être encore des hommes. Que voulait-il donc qu'ils fussent, ceux à qui il fait un crime d'être des hommes ? Ecoutez : « Puisqu'il y a parmi vous de la jalousie et des contentions, n'êtes-vous pas charnels, et ne marchez-vous pas selon l'homme ? Car lorsque l'un dit : Moi je suis de Paul ; et un autre : Moi d'Appollo ; n'êtes-vous pas des hommes ? (1) » Vous le voyez, c'est une réprimande qu'il leur fait, en leur disant : N'êtes-vous pas des hommes ? Mais, encore une fois, que voulait-il donc qu'ils fussent ? Ce que dit le psaume : Je l'ai dit : vous êtes dieux et fils du Très-Haut (2). Voilà les paroles mêmes de Dieu. C'est à cette dignité qu'il nous convie..... Si vous voulez être et rester des hommes, vous serez des menteurs. Proposez-vous de ne plus l'être, et vous cesserez d'être menteurs. ...

« Il n'y a donc plus lieu de s'excuser et de dire : Il faut bien que je mente, puisque je suis un homme. Car moi je vous réponds avec assurance : Ne soyez plus homme pour ne plus mentir. Quoi ! dira quelqu'un : Je ne dois plus être homme ? Non certes, tu ne le dois pas. Car c'est ce à quoi t'invite et te destine celui qui pour toi s'est fait homme. Ne te fâche donc plus. On ne te dit pas de cesser d'être un homme pour devenir une brute, mais pour être du nombre de ceux à qui Dieu a donné

(1) I Cor. I, 3 4.
(2) Psalm. LXXXI, 6. 7.

le pouvoir d'être enfants de Dieu. *Dieu te veut faire Dieu* ; non certes, par nature comme son Unique, mais par grâce et par adoption. De même que cet Unique s'est abaissé par condescendance jusqu'à notre mortalité ; ainsi veut-il te faire monter jusqu'à la participation de son immortalité. Remercie-le donc et reçois avec reconnaissance le bienfait incomparable que doit couronner un jour une éternelle béatitude. Cesse d'être Fils d'Adam ; revêts-toi du Christ, et tu ne seras plus homme ; et cessant d'être homme, tu ne seras plus menteur » (1).

Ailleurs, il écrit avec plus de concision, mais avec une force égale : « Dieu s'est fait homme, pour que l'homme fût fait Dieu. *Factus est Deus homo, ut homo fieret deus* » (2). A cette grande voix de notre docteur font écho tous les Pères de l'Occident jusqu'à S. Bernard ; et S. Thomas n'a besoin que de recueillir leur pensée commune pour écrire : « Ce n'est pas pour lui-même que le Fils de Dieu s'est fait homme, et a été circoncis dans sa chair ; son but était de faire de nous des dieux par la grâce, et de nous mériter la circoncision spirituelle » (3). Et encore : « Le Fils unique de Dieu miséricordieusement jaloux de nous rendre participants de sa divinité, a pris notre nature, afin que Dieu fait homme il fît des hommes autant de dieux, ut homines deos faceret factus homo » (4).

2. — Nous avons entendu l'Occident proclamer par la bouche de ses docteurs ce droit incroyable des enfants adoptifs à prendre le nom de leur père, c'est-à-dire, de Dieu. Plus encore : ils nous ont affirmé que le grand

(1) S. August. Serm. 166.

(2) Serm. 128, n. 29 in Append. Opp. S. August.

(3) S. Thom. 3 p. q. 37, a. 3, ad 2.

(4) S. Thom. Offic. SS. Sacram., lect. 4.

mystère de l'Incarnation s'est opéré dans la plénitude des temps pour nous procurer cette admirable grâce, et qu'il se résume en ces quelques mots : Dieu fait homme, et l'homme fait Dieu.

Afin que l'on sache combien cette conviction fut toujours universelle dans l'Église, nous devons écouter à leur tour les Pères et les saints de l'Orient. Eux aussi voient dans notre déification le but prochain de la venue du Verbe incarné. C'est ce que nous enseigne S. Maxime. « Cette nature, privée des lumières qu'elle avait reçues lors de sa première origine, le Verbe de Dieu fait homme l'a de nouveau remplie de science. Il a fait plus encore : il l'a déifiée, non pas sans doute en vertu d'un changement de nature, mais par une qualité surnaturelle, et l'empreinte du caractère de son Esprit... Car, s'il s'est fait homme, c'est pour nous faire dieux par grâce » (1). Pour S. Jean Damascène la déification de l'homme a été le but que Dieu se proposait en le créant. « La fin pour laquelle Dieu nous a créés, cette fin qui couronne le mystère de notre élévation, c'est qu'il voulait nous déifier en nous assimilant à lui-même : nous déifier, dis-je, par la participation de la divine lumière, et non par je ne sais quelle transmutation de notre nature en celle de Dieu » (2). Remarquons ce dernier correctif, employé déjà par S. Maxime : il est motivé chez l'un et l'autre par l'hérésie d'Eutychès où l'on rêvait en Jesus-Christ la fusion plus ou moins complète de la nature divine et de la nature humaine.

Les mêmes Pères ne peuvent contenir les élans de

(1) S. Maxim. Conf. Capp. quinquies centenor. Cent. 2, n. 26. P. Gr. t. 90, p. 1229 ; col. cent. 1, n. 63 ; *ibid.* p. 1204.

(2) S. J. Damasc. de Fide O. L. II, c. 12. Pat. Gr., t. 94, p. 924 ; col. S. Maxim. Capp. quinquies centenor. c. 61. P. Gr., t. 90, p. 1153.

leur reconnaissance à la pensée d'un si ineffable bienfait. « L'homme, s'écrie Grégoire de Nysse, l'homme qui de sa nature n'est que cendre, paille et vanité... Dieu, le maître de toutes choses, l'a élevé du rang de créature jusqu'à la condition de fils. Quelles actions de grâces peuvent égaler une pareille munificence ?... Comme il dépasse immensément sa nature en devenant Dieu, d'homme qu'il était ! Car en devenant fils de Dieu, il est grand de la grandeur de son père, héritier de tous les biens paternels » (1).

Les grandes hérésies du 4e siècle, en Orient, ne contredisaient pas cette commune doctrine. Leur crime était moins de rabaisser l'homme élevé par la grâce, que de ramener presque à son niveau soit le Fils Unique par nature, soit l'Esprit qui procède éternellement du Père et du Fils. Aussi nos docteurs, forts de cet assentiment universel, s'appuyaient-ils sur la déification de l'homme renouvelé dans le Fils et par le Saint-Esprit, comme sur un principe indiscuté, pour démontrer la divinité de l'un et de l'autre contre ceux qui la combattaient.

Apportons-en quelques exemples, en commençant par S. Cyrille d'Alexandrie. « La créature, écrivait-il, la créature est esclave, et Dieu, le souverain Maître. Mais par l'union qu'elle contracte avec son Seigneur, cette créature est libérée de sa condition propre pour s'élever au-dessus d'elle-même... Si donc, esclaves par nature, nous sommes par grâce enfants de Dieu *et dieux*, le Verbe de Dieu par lequel nous devenons dieux et enfants de Dieu, doit être en toute vérité le Fils de Dieu suivant la nature. Car s'il n'était que fils suivant la grâce, comme nous, il n'aurait pu nous communiquer une grâce semblable. Impossible, en effet, qu'une créature donne à

(1) S. Greg. Nyss. de Beatitud. Orat. 7. P. Gr., t. 44, p. 1280.

d'autres ce qu'elle ne tient pas d'elle-même, mais de Dieu » (1).

C'est par une argumentation semblable que S. Basile démontre que le Saint Esprit n'est pas seulement une sorte de démiurge, instrument et ministre de Dieu pour la sanctification des âmes, mais qu'il est de même nature avec le Père et le Fils. Prenant à partie son adversaire : « Tu prétends, s'écrie-t-il, que l'Esprit est étranger par nature au Fils et au Père. Mais regarde donc comment il fait enfants de Dieu ceux qu'il sanctifie. Quoi ! c'est par l'Esprit que tu deviens enfant de Dieu, et l'Esprit serait étranger au Fils ? C'est par l'Esprit que tu es dieu, et l'Esprit n'aurait pas en propre la divinité (2) ? » S. Athanase avait déjà frappé du même coup les mêmes adversaires. « La participation du Saint Esprit est en nous une participation de la nature divine. Celui-là serait donc insensé qui le dirait d'une nature créée. S'il est descendu sur les hommes, c'est pour déifier les hommes. Or, s'il déifie, manifestement sa nature est la nature même de Dieu » (3).

Enfin S. Grégoire de Nazianze résumant cette preuve en quelques mots : « O Trinité, s'écrie-t-il, je parlerai hardiment ; qu'on me pardonne ma témérité : car le salut de l'âme est en péril. Moi aussi je suis l'image de Dieu, tout investi d'une gloire supérieure, quoique je rampe à terre. Je ne peux croire que le salut me soit apporté par un égal. Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, qu'il se fasse Dieu d'abord, et qu'il vienne ensuite me déifier, moi son égal » (4). Qu'est-ce donc, ou mieux, que

(1) S. Cyrill. Alex. in Joan. Même raisonnement pour établir la divinité du Saint Esprit. Id. Dial. VII de Trinit. P. Gr., t. 75, p. 1089.

(2) S. Basil. adv. Eunom. L. v. Pat. Gr., t. 29, p. 732.

(3) S. Athan. ep. ad Serapion. I, n. 24. Pat. Gr., t. 26, p. 585.

(4) Gregor. Naz. Or. 34, n. 12. P. Gr., t. 36, p. 252.

devrait être la création pour ce *théologien* par excellence : « Dieu uni aux dieux et familièrement connu par des dieux » (1).

3. — « Dieu sait qu'au jour où vous mangerez de ce fruit, vous serez comme des dieux » (2), avait dit le tentateur à la mère du genre humain, pour éveiller en elle un coupable orgueil ; et cet impudent mensonge avait entraîné le premier couple à la révolte et par elle à tous les malheurs. Le paganisme avec sa manie de diviniser la nature et les hommes, la fausse spéculation philosophique avec ses rêves de panthéisme, toute cette longue nuit dans l'histoire de l'humanité, tout cela, dis-je, trouve son explication dans cette parole du tentateur et dans cette chute de ses victimes. Partout je vois l'homme s'égarer à la poursuite de la divinité ; partout aussi sa vaine et criminelle recherche, loin de l'élever au-dessus de lui-même, le prosterne aux pieds de son implacable ennemi. C'est ce que voulait l'ange rebelle, et ce que, dans la solitude du désert, il a tenté d'obtenir du Sauveur lui-même. Et Dieu a pu lancer contre les fils cette dérision dont il accabla leur père : « Voyez Adam qui est devenu comme l'un de nous » (3). Mais voici que par un admirable conseil de sa providence Dieu a résolu, suivant la

(1) Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος· Greg. Naz. Or. 38, n. 7. Pat. Gr., t. 36, p. 317. Le même saint, après avoir décrit notre misère native, rappelle avec enthousiasme nos glorieuses destinées en Jésus-Christ. « O Dieu, qu'est-ce que l'homme pour que vous vous souveniez de lui ? Mais quel est donc le nouveau mystère qui s'opère en moi ? Je suis petit et je suis grand ; humble et sublime ; mortel et immortel ; de la terre et du ciel... Il faut que, enseveli avec le Christ et ressuscitant avec lui, je sois le cohéritier du Christ, l'enfant de Dieu, dieu même ». Orat. 7 in Cæsar. fratrem. n. 23.

(2) Gen. III. 5.

(3) Gen. III. 22.

doctrine des Pères, d'employer à sauver l'homme cela même qui l'avait perdu. C'est lui qui nous propose maintenant d'être comme des dieux ; lui dont la promesse est infaillible, et la puissance efficace pour opérer ce qu'il promet. Devenez mes fils, nous dit-il, vivez comme mes fils, et participant à ma divinité vous serez des dieux ; objets non plus de mes dérisions, mais de mes éternelles complaisances.

Nous expliquerons plus tard quelle est la participation de la nature divine qui, déposée au fond de notre substance, doit nous procurer ce comble d'honneur. En attendant, pénétrons-nous encore mieux de la haute destinée qui nous est faite, à l'école de l'Aéropagite, S. Denys. Ce grand homme nous enseigne que « le vœu de l'indivisible Trinité, cette source de vie, cette substance de toute bonté, est le salut de toute créature intelligente, qu'elle soit homme, ou qu'elle soit ange. Or, le salut ne se trouve que dans la *déification* des sauvés ; c'est-à-dire dans l'assimilation et l'union à Dieu » (1). Il ajoute encore que, « si le premier mouvement que Dieu nous imprime vers les choses célestes, est son amour, cet amour lui-même ne s'avance dans l'exécution des divins commandements, que pour autant qu'il suppose en nous l'ineffable production d'un *être divin*, c'est-à-dire une génération divine. Aussi bien, ne faut-il pas que l'existence précède l'opération, puisque ce qui n'est pas n'a ni mouvement ni réalité, comme ce qui a l'être, n'est actif et passif qu'en proportion de son état et de sa nature ? » (2).

(1) Dionys. Areop de Hier. eccl. c. 1, n. 3. Je n'ai pas à discuter ici l'authenticité plus que douteuse des œuvres publiées sous ce nom. Il me suffit de savoir qu'elles ont fait l'admiration des plus grands génies, tels qu'un Albert-le Grand, un S. Thomas d'Aquin, et bien d'autres.

(2) *Id. ibid.*, c. 2 part. 1.

Ainsi tout se tient, filiation, régénération par le baptême, participation de la nature divine, état divin, déification de l'être et des opérations ; et produire en nous ces merveilles de la grâce, c'est à la fois le vœu le plus ardent de la Trinité Sainte, et la fin de toute hiérarchie sur la terre et dans les cieux.

---

## CHAPITRE V

### Comment les fils d'adoption sont à l'image de Dieu.

1. — Un fils est à l'image de son père, vérité tellement certaine qu'elle entre dans l'idée même de la génération. Appelés par la grâce à la filiation divine, il faut donc que nous portions en nous l'image de notre Père qui est aux cieux. Aussi, ne suis-je pas surpris, lorsque, parcourant nos Saintes Écritures et leurs interprètes les plus autorisés qui sont les Pères, j'y trouve que le but de l'Incarnation a été de faire l'homme à la ressemblance de Dieu ; disons mieux : de restaurer en lui cette image divine si malheureusement détruite par la dégradation originelle de la race humaine (1). Car c'est, au fond, la même doctrine que celle qui nous était proposée, quand on nous parlait de filiation adoptive, de régénération, de nouvelle création, de déification. Si les formules qui l'expriment, sont multiples et variées comme à l'infini, c'est que les dons de Dieu sont d'un tel prix, ses munificences si élevées au-dessus de nos droits et de nos conceptions, que toutes les formes du langage humain ne suffisent pas à nous en donner les idées qui répondent à leur sublimité.

Je remarque pourtant qu'il y a une raison toute spéciale de nous rappeler ce côté particulier de notre élévation surnaturelle et d'en faire l'objet de nos méditations. Si l'on nous disait simplement avec l'apôtre : « Re-

(1) Petav. de Incarn. L. I, c. 7, n. 7

vètez-vous de Jésus-Christ » (1), et prenez sa ressemblance, je comprendrais à l'instant qu'on m'invite à perfectionner en moi la filiation que j'ai reçue ; car J.-C. est le Fils, parce qu'il est en vertu de son éternelle procession l'image du Père et la splendeur éternelle de sa gloire (2). Mais le Saint-Esprit ne s'en est pas tenu là. Je lis, en effet, dans l'Écriture : » Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme, et revètez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (3). Et encore : « Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres, et revètez-vous de cet homme nouveau qui par la connaissance (de la vérité) se renouvelle conformément à l'image de celui qui l'a créé » (4).

Il ne s'agit donc pas seulement d'imprimer pour la première fois en nous cette divine image : car il ne serait pas question de dépouillement et de rénovation· mais d'innovation, ni de renouvellement mais de nouveauté. Cette image qu'on restaure, qu'on rétablit, nous l'avons donc eue quelque jour, avant qu'elle fût déplorablement effacée. S. Augustin a dit quelque part un mot bien digne de remarque : « L'homme, après avoir perdu par le péché le sceau de l'image divine, ne fut plus qu'un homme » (5). L'entendez-vous ; l'homme sortant des mains créatrices, portait dans son âme l'image de Dieu. Devenu rebelle, il est dépouillé de cette ressemblance divine en lui-même et pour sa postérité. C'était un enfant de Dieu, dieu lui-même ? ce ne sera plus qu'un homme, parce qu'il a perdu l'image de Dieu.

(1) Rom. XIII, 14 ; Gal. III. 27

(2) Hebr. I. 3 ; Sap. VII, 26.

(3) Ephes. IV, 23, 24 ; col. II, 15.

(4) Col. III, 9, 10.

(5) « Ipse homo, signaculo imaginis propter peccatum amisso, remansit tantum homo ». S. August. lib. 83 quæst., q. 57, n. 4.

Telle est donc l'image que le Christ est venu réparer, l'image dont il nous montre en lui le parfait modèle, l'image qui nous est rendue par le baptême. Et c'est pourquoi la recouvrer c'est être renouvelé, c'est dépouiller le vieil homme, l'homme en qui l'image de Dieu se trouve effacée, pour revêtir le nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté (1).

Mais cela même soulève une objection très grave. Comment S. Augustin pouvait-il dire, et comment pouvons-nous répéter après lui, que la prévarication du père de notre race nous a fait perdre l'image de Dieu, et qu'il nous faut en conséquence et l'incarnation du Fils unique et son baptême pour la rétablir en nos âmes ? Est-ce que l'homme ne porterait pas dans sa nature même la ressemblance divine, ou bien est-ce que cette nature aurait été mutilée par la chute originelle ? Ni l'un ni l'autre. A Dieu ne plaise que nous concédions aux hérétiques cette corruption primitive de notre nature. Sans doute, elle a subi de graves préjudices : je ne vois plus en elle l'ordre, la beauté, la rectitude admirable que l'œil ravi des anges y contemplait, quand Dieu la forma dans son amour et sa puissance. Mais, considérées en elles-mêmes, les forces naturelles n'ont pas été diminuées. Ce qui fait que notre nature primitive est devenue faible après tant de vigueur, ignorante après tant de lumière, mal équilibrée dans ses facultés après une harmonie si parfaite, ce n'est pas la perte de ses perfections innées : elle les garde intactes, comme elle demeure elle-même dans son intégrité propre. A quoi donc attribuerons-nous cette déchéance ? A la privation méritée des privilèges de la justice originelle d'où notre nature recevait un degré de perfection qui ne découlait ni

(1) Eph. IV, 23, 24.

ne pouvait découler de ses principes constitutifs (1). De là, nécessité pour tout homme, pour tout fils d'Adam d'être à l'image de Dieu. Pourquoi ? Parce que cette image repose sur la nature intelligente et libre comme sur une base nécessaire mais pleinement suffisante (2).

2. — Etudions le caractère d'image, afin de mieux concevoir comment nous avons pu le perdre, sans cesser de le porter en nous ; comment, tout en le conservant au fond de notre nature raisonnable, nous devons le recouvrer pour être les enfants adoptifs de Dieu.

La notion d'image renferme deux idées : d'abord une idée d'origine, puis une idée de similitude avec l'objet à représenter, c'est-à-dire avec l'exemplaire. J'ai dit, une idée d'origine. Qu'un peintre fasse un tableau, et que, parmi les personnages reproduits d'imagination sur la toile, il s'en trouve un qui rappelle à s'y tromper la physionomie de telle ou telle personne inconnue de l'artiste ; il n'y a là ni exemplaire ni image : car cette personne n'a concouru d'aucune manière à l'œuvre où on reconnaît ses traits (3). J'ai dit encore : une idée de similitude, bien que toute ressemblance ne suffise pas à constituer une image proprement dite. Une fleur ne sera jamais l'image de l'arbuste sur lequel elle s'est épanouie : car entre l'arbuste et sa fleur la similitude n'est que générique. Que faut-il donc pour avoir une véritable image ? La ressemblance dans les propriétés spécifiques ou, du moins, dans un accident caractéristique de l'espèce, la figure, par exemple.

(1) Voilà dans quel sens il faut entendre les blessures que la nature humaine a reçues par le péché originel. « Ipsa destitutio justitiæ originalis vulneratio naturæ dicitur ». S. Thom 1 2, q 85, a. 3.

(2) « Imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius ». S. Thom. 1 p. q. 35, a. 1, ad 1.

(3) S. August. L. 83. Quæst. q. 74.

C'est ainsi qu'un roi peut contempler son image et dans son fils, et sur les monnaies de son empire : dans son fils, parce qu'il lui a communiqué sa nature d'homme ; sur les monnaies, parce qu'elles sont frappées à son effigie.

D'où il résulte que plus la ressemblance reproduira la nature propre et les perfections du modèle, plus elle réalisera la notion vraie de l'image. Et voilà pourquoi le Verbe Eternel est l'image absolument parfaite du Père, comme il en est le Fils parfait (1).

A la vérité, Dieu, l'Etre par essence, abîme infini de toute perfection, ne peut être contenu ni dans un genre, ni dans une espèce : tant il est séparé par la suréminence de son être de tout ce qui n'est pas lui. Il n'en est pas moins certain que, suivant notre manière de concevoir, ce qu'il y a de caractéristique en lui, comme en nous, ce n'est ni d'être, ni de vivre, mais de penser.

Donc, et c'est là que nous voulions en venir, la créature intelligente et raisonnable, par cela même qu'elle est capable et de connaître et de vouloir, est à l'image de Dieu : copie bien imparfaite sans doute, infiniment au-dessous de l'image invisible qui jaillit éternellement du sein du Père ; mais pourtant copie qui tient de l'image, et qui demeure intacte aussi longtemps que la nature raisonnable n'est pas mise à néant (2). Quant aux autres créatures, leur ressemblance avec Dieu n'est pas tant la similitude d'image, que celle de vestige. L'impression laissée par un animal sur la boue qu'il a foulée de son pied, c'est un vestige qui nous le fait connaître, comme un effet révèle sa cause. Ainsi Dieu se manifeste-t-il par la création matérielle ; et c'est pourquoi l'homme et

(1) Col. I, 15 ; Heb. I. 3.

(2) S. Thom. I p. q. 93, a. 1 ; II D. 16, q. 1, a. 1.

l'ange seuls ont le privilège d'être par leur nature des images de Dieu (1).

Comment donc interpréter le passage de S. Augustin que nous citions il n'y a qu'un instant ; comment expliquer aussi que le Verbe s'est fait chair pour restaurer en nous l'image divine, et que c'est l'œuvre du Saint Esprit de nous rétablir dans cette gloire ? Voici le principe : au-dessus de l'image qui provient de la nature, il en est une autre, meilleure et plus parfaite, qui vient de la grâce. Ce n'est pas celle-là, mais la dernière qu'il s'agit de réparer dans les âmes. Mon Créateur, à l'origine, m'avait donné l'une et l'autre : l'image naturelle et l'image surnaturelle, la première fondement nécessaire de la seconde, et la seconde

(1) Le docteur Angélique se propose à ce sujet une difficulté dont la solution complétera les explications que l'on vient d'entendre. Elle est tirée d'un passage de Boèce (*de Consol*, L. III), dans lequel il est dit « que Dieu, portant le monde dans sa pensée, le fait conforme à cette image » ; d'où, semble-t-il, on doit conclure que le monde entier, et non pas seulement la créature raisonnable, est à l'image de Dieu.

Voici la belle distinction donnée par S. Thomas pour résoudre l'objection : « Une œuvre peut ressembler à l'ouvrier qui l'a faite, de deux manières différentes. Elle lui ressemble quant à ce qu'il a *dans sa nature* ; ainsi le fils ressemble à son père. Elle lui ressemble quant à ce qu'il a dans son *intelligence* ; ainsi l'œuvre d'art ressemble à l'idée que l'artiste en a conçue. Or, la créature procède de cette double manière à la ressemblance de Dieu. Elle en procède de la première : car les êtres sont de l'Être et les vivants de la Vie par essence. Elle en procède de la seconde : car tout ce que Dieu fait, est formé par lui sur les idées éternelles. Comme donc toute créature de Dieu s'accorde parfaitement avec ce qu'il a conçu dans son intelligence, puisqu'elle est précisément telle qu'il a disposé qu'elle fût, il n'en est aucune, à ce point de vue, qui ne soit à l'image de l'idée divine. Mais à l'autre point de vue, c'est-à-dire quant à la ressemblance avec ce que le Créateur a dans sa nature, la créature intelligente atteint seule au suprême degré d'imitation, et c'est pour cela que seule aussi elle est appelée l'image de Dieu ». S. Thom. II, D. 16, q. 1, a. 2, ad 2 ; 1 p. q. 93, a. 2, ad 2 ; 3 p. q. 4, a. 1, ad 2.

couronnement glorieux de la première (1). C'est un point de notre foi catholique que le père du genre humain reçut de Dieu la sainteté comme un bien de famille qu'il devait transmettre à ses descendants, en même temps qu'il leur communiquerait sa nature humaine : tellement qu'ils seraient, en vertu de leur origine, enfants de l'homme et tout ensemble enfants de Dieu par adoption.

Le péché est venu renverser cet ordre primordial, et nous enlever l'image de grâce, en nous privant de la justice originelle ; et voilà tout ce qu'a voulu dire S. Augustin. Pas plus qu'aucun autre Père il n'a jamais pensé que l'homme, en restant homme, pût cesser d'être une image de Dieu : car il fait de cette ressemblance naturelle la condition nécessaire de notre élévation par la grâce et par la gloire. Aussi, dans la crainte que ce texte, séparé des autres, fût mal interprété, il a pris soin de l'expliquer lui-même dans ses *Rétractations* (2).

Les Pères et les théologiens ne parlent guère de l'image de Dieu dans l'homme, sans se reporter au récit de la création de l'homme inspiré par le Saint-Esprit dans la Genèse. Nous allons le méditer avec eux. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ; et qu'il domine sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux du ciel, et sur les animaux, et sur toute la terre, et sur tout reptile qui se meut à sa surface. Et Dieu créa

(1) « Similitudo Dei quæ convenit homini secundum sua naturalia est alia ab ea qua homo assimilatur Deo per gratiam ; nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet bonitatis gradum superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit ». S. Thom. II, D. 29, q. 1, a. 1, ad 5 ; col. de Potent., q. 3, a. 16, ad 5 et 12.

(2) « Quod non ita accipiendum est quasi totum amiserit homo quod habebat imaginis Dei ». *Retract.*, l. 1, c. 26.

l'homme à son image ; et il le créa, à l'image de Dieu (1). » « Et le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre, et il lui souffla au visage un souffle de vie, et l'homme fut vivant et animé » (2). Tel est le récit dans sa majestueuse simplicité. Nous y voyons d'abord comment l'homme porte en soi l'image divine, à la différence de toutes les autres parties de la création, puisque de lui seul il est écrit : « il créa l'homme à son image ». C'est pourquoi lui seul est modelé de la main divine avec toute la sollicitude et le dessein que réclame un ouvrage si parfait ; lui seul est jugé digne d'être vivifié par le souffle du Créateur. « Faisons l'homme à notre image... Et il le façonna... et il souffla ».

Que cette image ait pour fondement la nature humaine elle-même, c'est ce dont il est impossible de douter, pour peu qu'on examine le texte. Car, si l'homme a l'empire sur les animaux de la création, s'il est dans le monde terrestre comme un roi dans son domaine, son titre est l'image de Dieu qu'il porte en lui. « Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'il domine... ». Or, cette principauté, d'où lui vient-elle sinon de la nature qui le fait un être intelligent et libre ? Donc c'est tout un d'être raisonnable et d'être à l'image de Dieu. Une confirmation manifeste de cette vérité nous est offerte au chapitre IX de la Genèse (3), où Dieu défend de répandre le sang de l'homme, « parce que l'homme a été fait à l'image de Dieu ». En effet, si l'homicide est un des plus grands crimes, c'est que l'homme, à la différence des êtres sans raison, n'est pas une *chose*, destinée par sa nature à l'utilité d'un être supérieur : en sa qualité d'être

(1) Gen. I, 26, 27. Littéralement : à notre image et selon notre ressemblance.

(2) Gen. II, 7.

(3) Gen. IX, 6.

intelligent et libre, il existe pour lui-même, comme fin et non pas comme pur moyen (1). C'est donc par là qu'il est, lui seul, en cet univers, le roi de tout ce qui l'entoure, la noble et vivante image du Roi du Ciel.

**3.** — Cela posé, je me demande si, dans le texte de la Genèse, nous trouverons encore l'affirmation d'une ressemblance plus haute et plus parfaite, établie par la grâce entre les fils adoptifs et Dieu leur père. Oui, répondent communément les saints docteurs. Je le sais, les commentaires qu'ils ont donnés sur ce texte, sont assez divergents. Peut-être cette diversité, plus apparente que réelle au fond, provient-elle de ce que les paroles choisies de Dieu « à notre image et à notre ressemblance » renferment pour eux une telle abondance d'idées, qu'on peut leur donner plusieurs significations non pas opposées, mais complémentaires. En tout cas, il suffit de parcourir les interprétations que les Pères nous ont laissées de ces paroles divines, ou les allusions fréquentes qui s'y rapportent, pour se convaincre que le sens n'a ni toute sa profondeur ni toute son amplitude, si l'on s'en tient à l'image naturelle, apanage de toute humaine substance. C'est ce que plusieurs ont cru voir dans l'emploi de ces deux mots « à notre image, à notre ressemblance ». A notre image, pour exprimer la représentation fondée sur la nature ; à notre ressemblance, pour signifier la représentation supérieure fondée sur la grâce ; à notre image et à notre ressemblance, parce que Dieu faisait de l'homme un admirable composé de nature et de grâce, un homme, et un *dieu déifié*.

Il est bien vrai que ces deux mots, image et ressemblance, accouplés dans cet endroit de la Genèse, n'apparaissent jamais plus que séparés dans tous les passages,

(1) S. Thom. 2. 2. q. 64. a. 1. sq.

où l'Écriture rappelle cette dignité primitive de notre nature, et le texte de la Genèse où Dieu l'a consignée. Tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui revient dans les allusions (1), sauf une seule exception, où il est dit de Dieu, « qu'il créa l'homme inexterminable, et le fit à l'image de sa ressemblance » (2). Mais quand bien même les deux expressions « d'image et de ressemblance », à raison du mélange qui s'en fait dans nos saints Livres, ne suffiraient pas à démontrer par elles-mêmes la double image imprimée dans l'homme, aux premiers jours de son existence, l'autorité des Pères ne permet pas de méconnaître dans le texte sacré la ressemblance fondée sur la grâce, à côté, disons mieux, au-dessus de l'image basée sur la nature. On peut appeler en témoignage S. Irénée, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène, S. Augustin, S. Bernard et d'autres encore (3).

S'il y en a qui prennent les deux mots comme à peu près synonymes et les emploient indifféremment l'un pour l'autre ; s'ils ne mentionnent même qu'une seule image, ou qu'une seule ressemblance, n'allons pas juger qu'ils soient en antagonisme avec ceux dont nous venons de parler : car l'image qu'ils ont en vue, c'est, il est vrai,

(1) Image, *imago*, εἰκών, Gen. V, 7 ; IX, 6 ; Eccli. XVII, 1. *Similitudo*, ressemblance, ὁμοίωσις, Gen. V, 1 ; Jac. III, 9.

(2) Sap. II, 23.

(3) S. Iren., c. Haeres. L., V, c. 6 ; S. Basil., hom. 10, in Hexaem. ; S. Hieron., in Ezech., XXVIII, 12 ; S. J. Chrysost., hom. 9. in Gen. ; S. August., c. Adimant., c. 5 ; S. J. Damasc., de Fid. Orthod. L., c. 12 ; S. Bernard., Serm. 1 de Annuntiat. n. 7. etc. De ces textes et d'autres semblables Bellarmin concluait contre les Luthériens de son temps que l'image diffère de la ressemblance, l'une appartenant à la nature et l'autre à la grâce ; et que, par conséquent, Adam a perdu non pas l'image mais la ressemblance de Dieu. Bellarm, *de Gratia primi hominis*, c. 2.

l'image naturelle, mais vivifiée, mais complétée, mais déifiée par une ressemblance plus expressive ; une image enfin dont la nature est la base, et la grâce, le couronnement glorieux. A considérer ainsi l'image, rien ne nous empêche de dire qu'elle a été partiellement détruite par la chute originelle, puisqu'elle a perdu ce qui la rendait plus excellente et plus semblable à l'archétype divin, et que le Christ est venu la réparer, et la rétablir dans sa première splendeur (1).

Plusieurs Pères, et des plus graves, expliquant les opérations de Dieu sur le premier homme, apportent une nouvelle force aux considérations qui précèdent. Témoin S. Cyrille d'Alexandrie dont voici la belle doctrine. « Au commencement, écrit Moïse sous l'inspiration du divin Esprit, Dieu, le tout puissant créateur du monde, façonna l'homme et lui souffla au visage un souffle de vie. Or quel est ce souffle de vie sinon l'Esprit du Christ qui a dit : Je suis la vie et la résurrection ? Après que le Saint-Esprit se fut retiré de l'humanité déchue, cet Esprit qui seul

(1) On pourrait se demander si c'est au sens littéral ou seulement au sens spirituel et mystique que la Genèse exprime la ressemblance de grâce avec celle de nature. Au fond, la réponse importe peu, puisque dans l'un et l'autre sens on a l'affirmation de la même vérité. Ce qui favorise la signification littérale, c'est que Dieu a dû, ce semble, exprimer l'image telle qu'il avait éternellement résolu de la graver dans l'homme, au premier jour de son existence. Si donc, comme nous le savons indépendamment de ce texte, il a créé l'homme parfait selon la nature et selon la grâce, pourquoi ne regarderions-nous pas comme littérale l'interprétation qui voit dans les mots « image et ressemblance » l'image complète de Dieu dans l'homme, avec son ébauche dans la nature et sa perfection suprême *au dessus de la nature* ? Nous sommes, me semble-t-il, d'autant plus autorisés à le faire, que le nouveau Testament nous présente notre rénovation spirituelle dans le Christ comme la restauration de l'œuvre accomplie par Dieu dans la création de l'homme. Cf. Ephes., IV, 23, 24 ; Col. III, 10.

pouvait nous former et nous conserver à l'image du divin *Caractère*, le Sauveur nous le donna de nouveau pour nous rétablir dans notre dignité première et nous transfigurer à sa ressemblance. Et voilà pourquoi le bienheureux Paul disait aux disciples : « Mes petits enfants que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (1). Et encore : « Le divin Paul, voulant nous exposer la cause générale, et la seule vraie, de l'Incarnation du Fils unique, a dit : Il a plu à Dieu le Père de tout restaurer dans le Christ (2). Restaurer c'est rétablir dans son premier état ce qui a subi la dégradation... Mais pour comprendre cette restauration dans le Christ et par le Christ, il est nécessaire de rappeler quel fut notre antique état. Cet être vivant et raisonnable, l'homme, fut créé dès le principe à l'image de son Créateur... Et pour que cette créature tirée du néant ne retombât pas dans ce même néant, Dieu qui la voulait immortelle, la rendit participante de sa nature. Il lui souffla au visage un souffle de vie, c'est-à-dire l'Esprit de son Fils, celui qui est avec le Père la vie même et conserve l'être à toutes choses » (3).

Le saint docteur, après avoir prouvé qu'on ne peut sans impiété confondre ce divin Souffle avec l'âme humaine, poursuit son commentaire du texte de la Genèse : « Que veut donc nous apprendre l'Écriture ? Que le Créateur, ayant achevé le composé d'âme et de corps qui est l'homme, imprima en lui comme le sceau de sa propre nature, l'Esprit-Saint, pour le transformer à l'image de la beauté archétype, source de toute beauté, et lui donner par la présence intime du même Esprit le

(1) S. Cyrill. Alex., L. V in Joan. VII. Pat. Gr., t. 73, p. 756.
(2) Eph., I, 10.
(3) S. Cyrill. Al., L. IX, in Joan., XIX, P. Gr., t. 74. p. 275, sqq.

pouvoir de pratiquer les plus sublimes vertus... Mais lorsque l'homme par un abus de sa liberté... fut misérablement déchu... Dieu résolut de relever la nature humaine et de la ramener à son premier état par le Christ, son Fils ; et ce qu'il avait résolu, il l'a accompli » (1).

Cette même doctrine se trouve admirablement résumée par S. Cyrille dans un autre endroit de son commentaire. « Notre retour à Dieu, dit-il, le Sauveur Jésus nous l'a procuré par la participation de son divin Esprit et la sanctification. Car c'est l'Esprit qui nous unit à Dieu ; le recevoir, c'est devenir participant de la nature divine ; et nous le recevons par le Fils, et dans le Fils nous recevons le Père... Le Fils s'est offert lui-même pour l'expiation de nos crimes ; il s'est offert, dis-je, à son Père comme une hostie d'agréable odeur, afin que l'obstacle qui séparait de Dieu notre nature, c'est-à-dire le péché, se trouvant une fois écarté, rien ne nous empêchât plus d'être près de Dieu, et de participer à sa nature en participant au Saint Esprit, qui réparant en nous la justice et la sainteté, y répare en même temps l'*image primitive* » (2). Arrêtons-nous sur ce texte : car il serait trop long de rapporter les magnifiques pages où les SS. Pères ont exposé ces vérités si glorieuses pour notre famille humaine.

Les théologiens, dans leurs études sur l'homme considéré comme l'image de Dieu, se demandent si la ressemblance se rapporte non seulement à Dieu considéré dans l'unité de sa nature, mais encore à la Trinité des personnes. Le texte de la Genèse semble imposer une réponse affirmative. « Faisons l'homme à notre image » : c'est la Trinité qui parle, Père, Fils et Saint-Esprit. C'est

(1) *Id., ibid.*

(2) S. Cyrill. Alex., L. XII in Joan., XVII. P. Gr., t. 74, p. 553.

donc aussi l'image de la Trinité qu'il faut naturellement entendre comme terme de l'opération divine. Le suffrage de docteurs tels que S. Augustin, S. Hilaire et d'autres encore rend cette interprétation grandement probable. Et de fait, si nous comparons l'âme humaine avec le grand mystère de notre foi, nous n'aurons pas de peine à reconnaitre que, dès maintenant, elle porte en elle non seulement un vestige mais une copie de la Trinité.

Ce qui constitue les personnes divines et donne à chacune son caractère propre, c'est l'ordre et le mode des processions internes. Dieu se connaissant lui-même et par cette connaissance produisant son Verbe ; le Verbe, terme de la connaissance et principe, avec le Père, d'un Amour qui procède de l'un et de l'autre, voilà sommairement ce qui fait la Trinité. Or, cela même se reflète en nous, principalement quand notre âme est transfigurée par la grâce. En effet, nous avons la connaissance de Dieu, et le connaissant, nous produisons en nous le verbe qui le représente ; et de nous et de notre verbe intérieur procède l'amour de la divine beauté. Image imparfaite à bien des titres ; mais image pourtant qui retrace quelque chose du grand mystère. Quant aux autres créatures, elles ne sont que des vestiges de la Trinité, parce que, si j'y trouve un je ne sais quoi qui peut me rappeler la Trinité déjà connue, je n'y vois ni le principe du verbe, ni le verbe, ni l'amour (1).

**4.** — Encore deux ou trois remarques, avant de clore ce chapitre. Observons d'abord que les mots image, similitude, ressemblance peuvent s'entendre de deux manières : « Image, similitude ou ressemblance de Dieu se disent et de l'âme et de la grâce, mais différemment. L'âme transformée par la grâce est image, comme *ce qui*

(1) S. Thom., 1 p., q. 93, a. 5-8 ; col. q. 45, a. 7.

imite Dieu ; la grâce est image comme *ce par quoi* l'âme ressemble à Dieu. Ainsi une statue est l'image du héros ou du saint qu'elle représente ; mais autrement que la figure extérieure qui la fait image et statue » (1). S. Bonaventure a fait la même remarque : « Autre est la ressemblance de l'homme avec Dieu, autre celle de la grâce. L'âme ressemble à Dieu en tant qu'elle reçoit en elle-même la ressemblance divine ; et la grâce, en tant qu'elle est le don qui fait l'âme semblable à Dieu » (2). Nous disons : l'homme est l'image de Dieu ; l'homme est à l'image de Dieu : deux expressions qui, bien qu'ayant le même sens, peuvent toutefois se distinguer par une nuance qui rendrait la seconde préférable à la première : car elle nous reporterait au Fils de Dieu, l'image par excellence, et signifierait par sa forme combien cette image incréée de l'Unique l'emporte sur l'image imprimée dans les fils d'adoption.

Autre remarque. La créature raisonnable ressemble à Dieu ; mais Dieu ne ressemble pas à la créature. Car ce qui fait la ressemblance est en Dieu comme à l'état de source, et dans la créature, à l'état d'écoulement. C'est pourquoi nous disons du portrait qu'il est semblable à son modèle, et non pas du modèle qui ressemble à son portrait. Beaucoup moins encore est-il permis de dire de Dieu qu'il est assimilé à la créature. Car l'assimilation fait naître dans l'esprit je ne sais quelle idée de mouvement vers la ressemblance ; et par suite, elle convient exclusivement à celui qui reçoit d'un autre la forme ou la perfection par laquelle il lui devient semblable. Or, ce n'est pas Dieu, mais la créature qui reçoit ce pourquoi elle devient l'image de Dieu (3).

(1) S. Thom., II, D. 19, a. 2, ad 5.
(2) S. Bonav., II, D. 26, a. 1, q. 3, ad 2.
(3) S. Thom., c. Gent., L. I, c. 29.

La dernière remarque se rapporte à la controverse qui divisa jadis l'École, au sujet du temps où notre premier père reçut la ressemblance de grâce et la justice originelle. Des deux opinions, celle qui soutenait avec S. Thomas que cette justice et cette ressemblance lui furent données avec la nature elle-même, c'est-à-dire, au premier instant de sa création, a fini par prévaloir au sein de la théologie catholique. Et c'est justice : car, sans parler des autres preuves en sa faveur, elle a pour elle et le texte de la Genèse et les commentaires qu'en ont écrit les anciens docteurs. Personne n'ignore que S. Augustin l'affirme ou la suppose dans tous ses ouvrages ; et c'est la raison pour laquelle il a pu dire en toute vérité que la grâce fut naturelle au premier homme, et qu'elle l'eût été pour sa descendance, s'il eût conservé la justice originelle, comme nous l'expliquerons au dernier livre de cet ouvrage (1).

Et maintenant, pour revenir au point d'où nous sommes partis, nous voyons comment et pourquoi l'Esprit-Saint nous invite à renouveler en nous l'image divine ; à dépouiller le vieil homme pour revêtir l'homme nouveau ; à restaurer cette image du Souverain archétype sur le modèle et par la vertu de l'image parfaite, Jésus-Christ Notre-Seigneur ; comment et pourquoi c'est une seule et même chose d'être enfant de Dieu et d'en porter en soi la ressemblance de grâce.

Mais n'oublions pas que, jusqu'au jour où cette ressemblance recevra son immobile et dernier complément dans la gloire, elle peut être dégradée par l'ennemi de la nature humaine. Impuissant contre le Dieu qui l'a frappé de ses foudres, son ambition suprême est de le déchirer dans ses images vivantes, et de le tuer en quel-

(1) L. XI, c. 1.

que sorte dans les enfants de son amour. C'est là que vont tous les efforts et toute la rage de Satan. Fuyons donc et ses approches et ses œuvres.

N'oublions pas non plus la grave exhortation du Pape S. Léon le Grand : « Très chers fils, nous dit-il, si nous savons entendre fidèlement et sagement le mystère de notre origine, nous verrons que l'homme a été fait à l'image de Dieu pour qu'il imitât son auteur. Oui, la dignité naturelle de notre race, c'est que la forme de la divine bonté resplendisse en nous comme dans un éclatant miroir » (1). Images de Dieu par notre être de nature et de grâce, soyons-le par nos œuvres. Faisons ce qu'il fait ; aimons ce qu'il aime ; que sa volonté soit en tout la règle de la nôtre, afin que les hommes en nous voyant dans notre vie reconnaissent et bénissent l'archétype divin sur lequel, en devenant fils, nous avons été formés.

(1) S. Leo M., *serm* 12, *al.* 11 ; *de jejun* 10 *mens.* 1, c. 1.

# LIVRE II

## DE LA NATURE DE NOTRE FILIATION ADOPTIVE. — LE PRINCIPE CONSTITUTIF CRÉÉ, C'EST-A-DIRE, LA GRACE SANCTIFIANTE AVEC LES VERTUS ET LES DONS.

## CHAPITRE PREMIER

### Existence et nécessité d'une grâce créée pour constituer l'adoption. — Doctrine de la Sainte Écriture et des Pères.

**1**. — S. Denys l'Aréopagite, dans son immortel ouvrage de la Hiérarchie ecclésiastique, enseigne que la déification des hommes et des anges consiste essentiellement « dans l'union et dans la ressemblance de l'homme avec Dieu » (1). C'est assigner en quelques mots les principes constitutifs de l'adoption qui nous fait enfants de Dieu par la grâce. Dans les livres suivants nous aurons à traiter de cette ineffable union qui nous rattache si intimement à la Trinité tout entière. La ressemblance imprimée dans nos âmes, comme principe intérieur de l'être divin qui nous est donné par la régénération spirituelle, fera la matière du présent livre. Je l'appelle grâce créée, suivant la formule universellement admise dans nos écoles. Grâce : soit parce qu'elle est un don de la pure libéralité divine, soit parce qu'elle nous rend agréables à Dieu, comme les fils bien aimés de son cœur. Grâce créée : parce qu'elle est une perfection finie, distincte non seulement de l'âme mais encore de Dieu qui la produit.

Commençons par en démontrer l'existence ; et nous verrons ensuite quelle en est la nature intime et de quels autres dons elle est la source. La question n'est donc pas de savoir s'il faut admettre des grâces actuelles, touches

(1) S. Dionys. Areop., de Eccl. Hierarch., c. 1, § 3.

passagères de Dieu sur l'âme, éclairs subits qui l'illuminent, excitations qui la soulèvent ou l'inclinent vers les choses de Dieu : car ce n'est pas là ce qui fait de nous des enfants. La foi nous montre ces grâces comme des secours transitoires donnés à l'âme ou pour qu'elle tende à l'état de justice qu'elle n'a pas encore, ou pour qu'elle opère d'une manière conforme à cet état et s'y conserve. Nous nous demandons à cette heure si Dieu met dans l'âme de ceux qu'il accepte pour enfants, une réalité physique, positive et permanente ; ce qu'on est convenu d'appeler la grâce habituelle, la grâce sanctifiante, *gratia gratum faciens*, la grâce par excellence, *gratia* (1).

Je n'ai pas à rappeler ici tous les systèmes plus ou moins erronés ou téméraires qui se sont produits, dans le cours des siècles chrétiens, sur la question présente ; encore moins à les réfuter en détail, comme on le ferait dans un traité de théologie scolastique. Le cardinal Bellarmin dans ses savantes Controverses (2), après avoir énuméré les erreurs multiples et souvent contradictoires du protestantisme sur le dogme de la Justification, ou, ce qui revient au même, de notre adoption divine, a fait cette très judicieuse remarque : « Tout l'état de la controverse peut se ramener à cette question très simple : Y a-t-il réellement en nous une cause formelle (3) de la jus-

(1) Chez les théologiens du moyen âge, le terme *gratia* s'entend communément de la grâce habituelle et sanctifiante, de la *gratia gratum faciens*, comme ils disent. Pour désigner les grâces actuelles, ils emploient les mots *adjutorium divinum, adjutorium Dei moventis, illuminantis et inspirantis, auxilium speciale*, ou d'autres équivalents. C'est ce qu'il faut bien remarquer, si l'on ne veut pas s'égarer dans l'interprétation de leurs textes.

(2) Bellarm., de Justific., l. II, c. 1.

(3) Dans la suite, nous aurons l'occasion d'expliquer plus amplement la signification de ces mots « forme et cause formelle ». Notons seulement ici qu'ils signifient ce qui dans un être est le principe

tification qui soit comme un principe intrinsèque à l'âme, et la rende pure et sainte devant Dieu ? Si la réponse est affirmative, comme elle doit l'être en effet, par là même tout l'échafaudage incohérent des systèmes imaginés par les hérétiques s'écroule et tombe. Car, si la cause formelle de notre justification est une justice inhérente à l'âme, ce n'est donc pas la justice même de Dieu demeurant en nous (comme l'a soutenu Osiander) ; ce n'est pas la justice de Dieu qui nous serait imputée (suivant Illyricus et beaucoup d'autres) ; ce n'est pas seulement la rémission des péchés sans aucun renouvellement intérieur (ainsi qu'il plaît à Calvin, par exemple). Et si la justice inhérente est la cause formelle de la justification, il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'imputation de la justice du Christ pour compléter une justification par ailleurs imparfaite, encore moins à la foi, qui serait comme la main par laquelle nous ferions nôtre la justice de Dieu. En effet, toutes ces erreurs et d'autres plus ou moins semblables, s'accordent à nier la justice inhérente, à rejeter une rénovation intérieure ayant pour principe et pour cause un don créé qui ait

intrinsèque de sa perfection ; ce qui détermine l'élément matériel ; ce qui donne à cet être d'être ce qu'il est.

Par exemple, c'est par l'âme et non par le corps que nous sommes des êtres vivants, intelligents et libres ; c'est l'âme qui détermine la matière qui pourrait entrer dans mille autres composés, à devenir un corps humain ; c'est elle enfin qui, comme la principale partie constitutive de l'homme, cause sa perfection spécifique. Elle est donc cause formelle et forme, mais forme *substantielle*, parce que ce qu'elle constitue est une substance. Par exemple encore, c'est par la figure due au ciseau de l'artiste qu'un bloc de marbre, qui pourrait demeurer *informe* dans la carrière ou bien être, pour employer une expression de notre grand fabuliste, « dieu, table ou cuvette », devient la statue de tel ou tel héros. La figure est la forme de la statue, puisqu'elle détermine le marbre, et le fait être la représentation voulue du sculpteur.

l'âme pour sujet, et la transforme à l'image de Dieu » (1).

Telle est donc actuellement notre tâche : montrer contre les hérétiques que cette grâce qui nous fait enfants adoptifs et justes et saints devant Dieu, est une *réalité* dans l'âme, une réalité créée, une forme intrinsèque et non pas extérieure de rénovation spirituelle. Montrer aussi, contre certaines idées particulières de quelques auteurs catholiques, que cette même forme de rénovation spirituelle se distingue réellement de l'âme et de ses opérations ; qu'elle est permanente de sa nature ; qu'elle est tout autre chose en elle-même qu'un titre à la présence du Saint Esprit, un droit moral à son assistance, et je ne sais quelle tendance qui, sans ajouter rien de physique à la nature, l'inclinerait pourtant à produire des actes surnaturels : théories plus ou moins fondées sur la philosophie nominaliste ou cartésienne, dont le tort était non seulement de s'écarter de la doctrine commune et traditionnelle, mais encore de frayer les voies à des opinions absolument contraires à la vérité catholique.

2. — Ces notions préliminaires une fois posées, entrons plus avant dans notre sujet. Or, pour peu qu'on veuille se reporter aux autorités de la Sainte Écriture et des Pères que nous avons alléguées dans la suite du premier livre, on s'étonnera que l'existence de la grâce créée, telle que nous la décrivions tout à l'heure, puisse encore être matière à discussion. Si nous sommes les fils adoptifs de Dieu, non pas agréés de lui d'une manière quelconque, mais enfantés, mais engendrés par lui, comment cette adoption ne mettrait-elle rien de positif ni rien de stable en nous ? Y a-t-il génération sans une certaine communion de nature entre le père et le fils qu'il engendre ; et quelle sera cette communion de nature, s'il ne se fait aucune

(1) Bellarm., de Justific., l. II, c. 2.

transfusion finie de la substance infinie de Dieu dans la substance de ses nouveaux enfants ?

Si nous sommes les images de Dieu, ne faut-il pas que Dieu verse en nous une forme, une propriété qui s'appliquant en quelque sorte à notre essence d'homme la façonne et la transfigure à la représentation du divin archetype ? L'image naturelle aurait pour fondement la nature avec toutes ses facultés, et l'image de grâce reposerait sur le vide, ou du moins, sur une base sans fermeté ni consistance ? Est-ce chose croyable ?

Est-il croyable aussi qu'il y ait un renouvellement intérieur si profond que son terme soit une *nouvelle créature*, et son principe, une espèce de création, sans que l'homme ainsi renouvelé, ainsi *recréé*, acquière en son fonds une réalité positive qui par sa permanence et sa perfection réponde à la grandeur du nouvel être ? Pourquoi nous parler de transformation, de transfiguration, de métamorphose et de refonte divines, d'une semence de Dieu déposée dans les âmes, en un mot, de déification, si ni l'œil des anges, ni l'œil de Dieu lui-même ne voient dans les justifiés d'autres perfections immanentes et durables que celles de la nature ? Comment enfin concevoir cette vie des enfants de Dieu, si magnifiquement supérieure à toute vie naturelle, quand on ne veut pas reconnaître un principe vital, d'où jaillissent *connaturellement* les opérations qui conviennent aux enfants adoptifs de Dieu ? Dieu nous aurait donc trompés par ses promesses ; et comme nous, pauvres hommes, il serait magnifique en paroles, et parcimonieux en effets. Loin de nous la pensée de le rabaisser à notre mesure. Ce qu'il dit, il le fait ; ou plutôt, il fait plus et mieux qu'il ne dit, parce que notre langage dans lequel il nous parle, est impuissant à rendre la grandeur, la magnificence et la réalité de ses dons.

3. — Ces considérations sont décisives, et je ne vois pas ce qu'on pourrait alléguer pour en atténuer la force. Cependant, puisqu'on a tenté plus d'une fois d'appuyer sur l'autorité des Pères certaines opinions qui les combattent, il ne sera pas inutile d'interroger encore ces témoins de la tradition divine et ces interprètes de nos saints Livres. Parmi toutes les formules employées dans leurs ouvrages pour caractériser l'élément formel et créé de notre filiation, je choisirai d'abord les images et les comparaisons sous lesquelles ils nous représentent l'action de Dieu sur les âmes justifiées.

C'est l'action du peintre sur la toile. « Dieu, dit S. Ambroise (1), parle de l'âme faite à son image quand il dit : c'est moi, Jérusalem, qui ai peint tes murailles (2). L'âme peinte par Dieu, c'est l'âme ayant comme parure la grâce des vertus et l'éclat de la piété. Oh ! qu'elle est merveilleusement peinte cette âme en qui brillent la splendeur de la gloire et l'image de la substance du Père ! Car c'est par cette peinture que l'âme a tant de prix..... O homme, tu as été peint ; peint, te dis-je, par le Seigneur ton Dieu. Quel excellent artiste et quel peintre admirable est le tien ! Garde-toi bien de détruire une peinture si divine, faite non pas de mensonge mais de vérité, non pas de couleurs périssables mais une grâce immortelle » (3).

(1) S. Ambr., Hexaem., L. VI, c. 7 et 8, n. 42, 47.

(2) Is., XLIX, 16.

(3) Le saint, après d'excellents conseils qu'il tire de cette idée pour les chrétiens en général et pour les pauvres et les riches en particulier, s'adresse aux femmes du monde : « O femme, tu détruis cette peinture, quand pour te faire ou plus rose ou plus blanche tu mets sur ton visage des couleurs empruntées. Cette peinture est la peinture du vice et non de la beauté ; la peinture de la fraude et non de la simplicité... Je t'en prie, ne va pas substituer à la peinture de Dieu celle d'une créature souillée... Quel malheur et quel crime, si tu contrains Dieu à te dire un jour : Je ne reconnais ni mon image n

C'est, après l'action du peintre, celle du sculpteur sur le marbre, ou du statuaire sur le bronze. « Ni la créature n'est si misérable, ni Dieu si faible qu'il ne puisse communiquer aux creatures une sainte participation de son infinie beauté. Aussi, dès le principe, daigna-t-il faire l'homme à son image. Or, on le sait, l'image participe aux traits distinctifs de l'exemplaire d'ou l'artiste l'exprime, une fois que la pensée et la main de celui-ci l'ont reproduite sur la toile ou dans le marbre. Voyez un peintre, un sculpteur, un homme qui veut faire une statue d'or ou de bronze, comme il regarde le modèle pour s'en former intérieurement l'image dont il revêtira la matière. Si les hommes ne peuvent façonner la matière à la ressemblance de leurs modèles, sans la faire participer à leur idée ; comment la créature pourrait-elle recevoir en soi la ressemblance divine sans participer elle-même au *caractère* divin » ? (1) Ainsi parle S. Basile, et S. Cyrille d'Alexandrie dit à son tour : « L'Esprit de Dieu, transformant d'une certaine manière en lui-même les âmes humaines, leur imprime une ressemblance divine, et sculpte en elles l'effigie de la substance, reine et sommet de toute substance » (2).

C'est l'action du cachet sur la cire. Écoutons encore S. Cyrille : « Si par là même que nous sommes marqués du Saint-Esprit comme d'un sceau mystérieux, nous sommes réformés à la ressemblance de Dieu, comment serait-il une créature celui dont l'empreinte reproduit en nous l'image de la divine essence et les traits de la nature incréée ?... Vrai Dieu, procédant de Dieu, il s'im-

mes couleurs ; je ne retrouve pas le visage que j'ai formé. Loin de moi ce qui n'est pas mien ! Va, cherche celui qui l'a peinte ; jouis de sa société, de ses bonnes grâces ». *Ibid.*, n. 57.

(1) S. Basil., c. Eunom., L. V, P. Gr., t. 29, p. 724.

(2) S. Cyril. Alex., L. XI in Joan., XVII, 20. P. Gr., t. 74, p. 553.

prime invisiblement sur les âmes qui le reçoivent, comme un cachet sur la cire ; et communiquant ainsi sa ressemblance à notre nature, il y retrace la beauté du divin archétype, et rétablit dans l'homme l'image de Dieu. Comment donc, encore une fois, serait-il une créature celui par qui la nature humaine est refaite à l'image de son Créateur et devient participante de Dieu ? » (1). C'est encore l'action du monnayeur sur la monnaie. « Car la monnaie d'or pour entrer dans le trésor royal doit porter l'effigie du roi. Ainsi l'âme qui ne montre pas gravée dans sa substance l'image de l'Esprit céleste, c'est-à-dire le Christ lui-même, cette âme n'est pas digne d'être admise dans les trésors éternels » (2).

C'est enfin l'action du soleil sur les corps qu'il éclaire : « L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers entier... De sa lumière il inonde intérieurement quiconque s'en montre digne. Que le soleil darde ses rayons sur une nuée légère, la voilà toute étincelante d'or et resplendissante de clarté. Ainsi l'Esprit de Dieu, quand il entre dans une âme, y répand la vie, l'immortalité, la sainteté » (3).

Je ne sais s'il est possible d'exprimer plus nettement la réalité créée que nous avons à démontrer dans ce chapitre. Pour ceux qui conserveraient encore quelques doutes, voici des affirmations, s'il est possible, encore plus expresses. Je les emprunte à trois de nos plus célèbres docteurs. La première est de S. Cyrille d'Alexandrie. « Comme il est nécessaire que cela soit chair qui est né de la chair, ainsi faut-il que ce qui naît de l'Esprit soit esprit (4) : car où l'essence est différente, le mode

(1) S. Cyrill. Alex., Thesaur. Ass. 34. P. Gr., t. 75, p. 609.
(2) S. Macar., Agypt. Bibliot. M. PP. hom. 30, p. 145.
(3) S. Basil., adv. Eunom., L. V. P. Gr., t. 29, p. 767.
(4) Joan., III, 6.

de génération ne saurait être identique. Mais, sachons-le bien, si nous appelons l'esprit de l'homme un fruit de l'Esprit, nous ne voulons pas signifier par là qu'il en ait reçu la propre nature : ce qui serait le comble de l'absurdité. Il est le fruit de l'Esprit, parce que c'est l'Esprit qui l'a appelé du néant à l'être ; il l'est encore et surtout parce que c'est l'Esprit qui le refait à l'image de Dieu, quand il imprime ses traits dans nos âmes et les transforme, pour ainsi dire, en sa propre qualité » (1). Et encore : « Le Christ est formé en nous en vertu d'une *forme divine* que le Saint-Esprit nous *infuse* par la sanctification et la justice » (2).

S. Augustin nous donnera la seconde affirmation : je la trouve dans l'opposition qu'il met entre notre justice et celle de Dieu qui nous justifie, quand il parle de la sagesse qui, d'après l'Ecclésiastique, « a été créée la première, avant toutes choses (3) : » non pas, dit-il, cette sagesse dont vous êtes le père, ô mon Dieu, égale et coéternelle à vous-même, par qui toutes choses ont été créées, principe en qui vous avez fait le ciel et la terre ; mais cette autre sagesse, créature, substance intelligente, lumière par la contemplation de votre lumière : car, toute créature qu'elle est, elle porte aussi le nom de sagesse. Mais, grande est la différence entre la lumière illuminante et la lumière illuminée ; entre la sagesse créatrice et la sagesse créée ; entre la *Justice justifiante* et la *justice opérée par la justification* » (4).

Le saint docteur revient sur la même pensée dans ses controverses avec les Pélagiens. « O homme ! considère

(1) S. Cyrill. Alex., L. II. in Joan., III. P. Gr., t. 73, p. 245.
(2) S. Cyrill. Alex., L. IV, orat. 2, in Is., c. XLIV, 21-22. P. Gr., t. 70, p. 936.
(3) Eccl., I, 4.
(4) S. Aug., Confess., l. XII, c. 15.

ces paroles de l'apôtre : La justice de Dieu a été manifestée par le témoignage de la loi et des prophètes (1). Est-ce assez pour des sourds ? La justice de Dieu, dit-il, a été manifestée. Il ne dit pas la justice de l'homme, la justice de la volonté propre, mais la justice de Dieu ; non pas la justice par laquelle Dieu est juste, mais celle dont il revêt l'homme pécheur quand il le justifie... L'apôtre ajoute : La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ, c'est-à-dire, par la foi qui nous fait croire dans le Christ. Cette foi du Christ dont parle ici l'apôtre, n'est pas une foi par laquelle le Christ croit lui-même ; ainsi cette justice de Dieu n'est pas la justice par laquelle Dieu est juste, mais on l'appelle justice de Dieu, justice du Christ, parce que c'est de sa libéralité que nous la tenons » (2).

Et comme il a distingué la justice, ainsi distingue-t-il l'amour fondé sur la justice : « La charité qui, d'après l'apôtre (3), est répandue dans nos cœurs, n'est pas la charité par laquelle il nous aime, mais la charité par laquelle il nous fait les amants *(dilectores)* de sa bonté ; de même que la justice de Dieu, c'est la justice qui, par sa grâce, nous rend justes en nous-mêmes,... et la foi du Christ, la foi qui nous rend fidèles » (4). Belle et claire doctrine dont S. Bernard est l'écho, lorsqu'il écrit : « La charité se dit et de Dieu et du don de Dieu : car la charité donne la charité ; la charité substantielle, l'accidentelle. Dite du donateur, c'est un nom de substance ; dite du don lui-même, c'est un nom de qualité. *Dicitur charitas et Deus et Dei donum* : *caritas enim dat caritatem,*

(1) Rom., III, 21.

(2) S. August., de Spirit. et litt., c. 9, n. 15 ; col. cont. ep. 2 Pelag. L. III, c. 7, n. 20.

(3) Rom., V, 5.

(4) S. August., de Trinit., L. V, c. 17.

*substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen est substantiæ : ubi donum, qualitatis* » (1).

Je devrais apporter ici comme troisième témoignage celui de Denys l'aréopagite ; mais parce que je l'ai déjà cité dans les pages précédentes (2), donnons la parole à S. Grégoire de Nysse. Voici comment il fait parler l'épouse, c'est-à-dire le type de l'âme juste, dans ses homélies sur le Cantique : « L'épouse, exhortant les adolescentes à se revêtir de la véritable beauté, leur propose pour modèle sa beauté propre. Ainsi le grand Paul dira plus tard : Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même de Jésus-Christ (3). Elle ne veut pas que les âmes qui sont à son école, épouvantées de leur ancienne vie, désespèrent de devenir belles à leur tour. Apprenez, leur dit-elle, apprenez par mon exemple que le présent peut couvrir le passé, s'il n'apporte rien qui soit digne de blâme. De quelque éclat que brille actuellement la beauté que l'amour de la justice a répandue sur moi comme une *forme divine*, je sais pourtant qu'à l'origine je n'avais ni élégance ni charmes, informe et noire que j'étais... Et maintenant voyez ce que je suis. Cet extérieur de ténèbres a fait place à *la forme* d'une beauté sans tache » (4). N'avais-je pas le droit d'affirmer, au début de ce chapitre, qu'il n'y a rien de plus certain pour les Écritures et les Pères que l'existence d'une grâce créée, principe et base de toute adoption divine ?

(1) S. Bernard., ep. 11, ad Guidon., *priorem Maj. Cartusiæ* n. 4. A noter encore ce texte de S. August. « *Ille in quo omnes vivificabuntur, præterquam quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbet, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis* ». L. I, *de Peccat. merit. et remiss.*, c. 9.

(2) V. p. 35.

(3) Philip., III, 7.

(4) S. Greg. Nyssen., hom. 2 in Cant. P. Gr., t. 44, p. 790.

## CHAPITRE II

### La grâce, participation créée de la nature increée. — Sens précis de cette formule.

1. — Que la grâce soit une participation de la nature increée, le prince des apôtres, S. Pierre, nous l'enseigne dans un texte mille fois commenté par les théologiens et les Pères, tant il est plein d'une science divine. Ce texte d'une importance si capitale il nous le donne dans sa deuxième épître. Dieu « par J.-C. N.-S. nous a fait les très grands et très précieux dons qu'il nous avait promis, pour nous rendre par eux participants de sa divine nature » (1). Voilà ces mots d'une effrayante profondeur qui, bien médités, inondent en quelque sorte de leur lumière tout l'ordre de la grâce et de la gloire. Vous me demandez pourquoi je suis enfant de Dieu, dieu déifié, portant au fond de moi-même l'image et la forme du Fils unique du Père ; et je réponds après l'apôtre : C'est que j'ai reçu des dons très grands et très précieux : je participe à la nature divine.

Le Verbe de Dieu, J.-C. N.-S., reçoit éternellement du Père, son principe et non sa cause, la pleine communication de la nature paternelle ; et cette nature est sa propre nature, sans division ni partage, sans diminution ni multiplication ; et c'est pour cela qu'il est vraiment le Fils unique, en tout égal et consubstantiel à son Père. Les fils d'adoption, quand ils sont justifiés par la grâce, reçoivent de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, comme un

(1) II Pet., I, 4.

écoulement créé de cette nature incréée, une participation finie de l'essence infinie ; et c'est pour cela qu'ils deviennent fils adoptifs de Dieu, non plus égaux au Père, mais semblables au Fils par nature, dieux déifiés comme il est Dieu déifiant.

Impossible de rappeler, même en les abrégeant, les passages des saints Docteurs où cette doctrine est mise en lumière. Qu'on relise ceux que nous avons déjà cités dans le cours de cet ouvrage, et l'on s'étonnera de voir combien la pensée de S. Pierre revient naturellement à la mémoire des Pères, toutes les fois qu'ils touchent au mystère de notre adoption par la grâce. Et pourtant, que d'autres textes on pourrait citer encore ! Recueillons-en quelques-uns parmi beaucoup d'autres. « Le Fils demeurant dans sa nature s'est fait participant de la nôtre, afin que nous aussi demeurant dans notre nature nous participions à la sienne » (1). Ainsi, d'après S. Augustin, c'est une même fin de l'Incarnation de faire des fils adoptifs, des dieux déifiés et des participants de la nature divine.

Mêmes pensées chez S. Cyrille d'Alexandrie. J'ai déjà transcrit une partie de son commentaire sur le premier chapitre de S. Jean (2). En voici la suite qui n'est pas moins importante pour le sujet que nous traitons : « Ceux-là, dit-il, qui sont élevés par la foi dans le Christ à l'adoption des enfants de Dieu, n'ont pas reçu le baptême au nom d'une créature. Non, l'Église les a baptisés dans la Trinité sainte, par le Verbe, un avec nous quant à la nature humaine dont il s'est revêtu, un quant à l'essence divine avec le Père. Si les serviteurs et les esclaves sont appelés à la filiation, c'est que la participation du vrai Fils les fait monter jusqu'à cette dignité qu'il a, Lui, par

(1) S. August., ep. 140, c. 4, n. 11.

(2) Joan., I, 12-13. L. I, p. 9, 10.

nature..... Mais puisqu'il s'en trouve d'assez audacieux pour nier que le Fils et le Saint-Esprit soient consubstantiels au Père, et Dieu comme lui, opposons à ces témérités sacrilèges la vraie doctrine de la foi. Si l'Esprit du Fils n'est pas Dieu par nature, s'il n'est pas de Dieu, immanent quant à la substance dans son principe ; en un mot, s'il se distingue tellement de lui, qu'il soit par essence d'un ordre créé, comment peut-on dire que nous qui sommes nés de lui, sommes nés de Dieu ? Ou disons que l'Évangéliste a menti ; ou, si nous le tenons pour véridique comme il l'est en effet, confessons que l'Esprit est Dieu, Dieu par nature, lui dont la participation par la foi dans le Christ nous fait participants de la nature divine, et par suite nous donne le droit de porter le nom d'enfants de Dieu ; que dis-je ? le titre de dieux » (1).

Mêmes idées encore chez S. Jean Damascène, celui des Pères grecs qui reflète et résume le mieux tous les autres. « L'homme, devenu prévaricateur, avait été par là même assujetti à la mort et à la corruption... C'est la cause pour laquelle le tout puissant ouvrier du genre humain a voulu, dans les entrailles de sa miséricorde, se faire semblable à nous, prenant notre nature sans prendre notre péché. Parce que nous n'avions conservé ni son image ni l'Esprit qu'il nous avait primitivement donné, il est entré en commerce avec notre pauvre et faible nature, pour la purifier de ses crimes, la dépouiller de la corruption, et nous faire de nouveau participer à sa divinité. Car il fallait que non seulement les prémices de notre race humaine, mais que tout homme qui le voudrait, naquît de nouveau et par cette seconde naissance participât à l'héritage du bien » (2).

(1) S. Cyril. Alex., L. I., in Joan. P. Gr., t. 73, p. 155, 157.

(2) S. J. Damasc., de Fid. orth., L. IV, c. 13. P. Gr., t. 94, n. 1137.

Ajoutons un dernier témoignage, celui de S. Athanase. « Toute créature raisonnable participe au Fils, suivant la grâce du Saint Esprit qu'il nous a lui-même apportée... Or, quand nous participons au Fils, nous participons à Dieu ; et c'est ce que S. Pierre nous enseigne lorsqu'il dit : Afin que vous deveniez participants de la nature divine » (1).

Dire que cette participation de la nature divine doit s'entendre *exclusivement* de l'union du Saint-Esprit avec les âmes, et qu'elle ne suppose aucune réalité finie qui soit un principe constitutif de notre état de grâce, serait une prétention manifestement insoutenable. Certes, le prince des apôtres ne nie pas que l'Esprit nous soit donné, quand nous devenons enfants de Dieu : mais il n'en reste pas moins vrai que les dons qui, selon lui, constituent notre participation formelle à la nature divine, sont distincts et du donateur et du médiateur par qui ils nous sont donnés. Le texte sacré le signifie clairement : *Per quem (Christum Deus) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ* (2) On le voit : ce par quoi nous devenons participants de la nature divine, ce sont des dons très grands et très précieux, que Dieu nous fait par Jésus-Christ ; des dons au pluriel, et non pas seulement le don par excellence qui est l'Esprit, doux hôte de l'âme fidèle.

2. — La grâce est une participation permanente et très intime de la nature divine. Mais est-il bien vrai que cette participation reçue dans l'âme du juste ait la vertu que nous avons dite ; qu'en elle et par elle nous soyons renouvelés, enfants de Dieu, dieux même ? Qu'est-ce que participer à la nature divine, si ce n'est avoir une perfection modelée sur cette nature et découlant immédia-

(1) S. Athan. Or., c. Arian., I, n. 16. P. Gr., t. 26, p. 45.
(2) II Pet., I, 4.

tement d'elle comme de son principe et de sa source première ? Telle est l'idée vraie de la participation, quand il s'agit du rapport entre la créature et le Créateur, entre l'être contingent et l'Être par essence (1). Or, à ce compte, pourrait-on m'objecter ici, toutes les créatures participent à la divinité, puisqu'aucune n'a d'existence et de réalité que dans la mesure de cette participation. Un être distinct de Dieu, l'Être *imparticipé*, qui ne porterait pas en soi quelque ressemblance avec son auteur, et qui ne serait pas de lui comme de sa première source, cet être serait un pur néant.

La théologie catholique nous apprend que la création avait pour but de communiquer à des degrés divers et de manifester au dehors les infinies richesses de la perfection de Dieu. Mais, parce que cette perfection n'a pas de bornes, elle ne pouvait être représentée, comme il convenait, par une seule créature. « Voilà pourquoi, nous dit S. Thomas, Dieu les a multipliées et diversifiées ; afin que ce qui manque à l'une pour cette manifestation de la divine bonté, soit suppléé par une autre. Car la bonté qui est en Dieu très une et très simple, se frag-

(1) Chacun de nous participe à la nature humaine : car s'il l'a tout entière quant à la compréhension, c'est-à-dire quant aux principes qui la constituent, il ne la possède que partiellement quant à l'étendue, c'est-à-dire, quant aux individualités dans lesquelles elle se divise. L'humanité est en moi, puisque je suis homme ; mais elle est hors de moi, réellement et numériquement distincte, puisqu'il y a d'autres hommes comme moi. J'ai une humanité ; je ne suis pas l'humanité. Manifestement ce n'est pas ainsi que la créature participe à la nature divine : car cette nature n'est pas la nôtre, et ne peut se multiplier dans les individus, puisqu'elle est essentiellement une. Notons au passage ce texte du docteur Angélique : *Dicendum quod creaturæ non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiæ suæ, sed quia similitudine divinæ bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte*. S. Thom. II, D. 17, q. 1, a. 1, *ad* 6.

mente pour ainsi dire et se multiplie dans la créature ; et de là vient qu'elle est plus parfaitement représentée dans la totalité de l'univers que dans l'unité d'une seule nature, si parfaite qu'on la suppose » (1). Ainsi l'infirmité du langage humain nous oblige à multiplier les discours pour exprimer quelque chose de ce que Dieu se dit à lui-même d'une seule parole, parole éternelle, parole infinie comme lui, son Verbe. Ainsi, pour nous servir d'un exemple plus humble, devons-nous prendre différentes vues d'un palais, si nous voulons en avoir une reproduction convenable.

Qu'est-ce donc que le monde, si ce n'est l'ensemble des participations de cette divine beauté, qui n'est autre chose que l'essence même et la nature de Dieu ? Si tous les êtres ont l'existence, c'est que tous participent à l'être de Dieu. S'il en est qui avec l'existence ont la vie, c'est qu'ils participent à la vie de Dieu. Si d'autres enfin sont doués d'intelligence comme l'ange et l'homme, encore une participation de la nature souverainement intelligente qui est Dieu. Partout vestiges, copies, images de perfections divines, et, comme conséquence, participation de la nature divine, puisque tout, au ciel et sur la terre, non seulement représente Dieu, mais vient de Dieu. Aussi les saints dont l'œil est éclairé par l'amour, voient-ils Dieu dans toute créature, comme dans un miroir où vient se peindre l'image plus ou moins pleine de ses perfections infinies.

Et pourtant, ces mêmes participations de l'être, de la vie, de l'intelligence divine, quelle qu'en soit l'excellence, ne suffisent pas à constituer des enfants de Dieu ; car parmi les plus nobles, les plus admirables d'entre elles il y a des ennemis de Dieu. Où donc trouver une assimila-

(1) S. Thom., I p., q. 47, a. 1.

tion plus haute à la nature divine, une communion si singulière et si parfaite que toute autre pâlisse devant elle, et que l'apôtre puisse en vérité nommer ceux qui la possèdent, et ceux-là seuls, des participants de la nature divine : « *divinæ consortes naturæ* » ?

3. — Pour résoudre ce problème nous n'aurons pas besoin de sortir de notre texte : les mots employés par S. Pierre, si nous les pénétrons dans leur signification la plus intime et la plus stricte, suffisent à résoudre la question. « Le mot *nature*, enseigne S. Thomas, paraît signifier l'essence d'une chose en tant qu'elle est ordonnée à son *opération propre. Nomen autem naturæ videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem* » (1). En d'autres termes, la nature d'un être substantiel est ce qui dans cet être constitue le premier principe des opérations qui lui sont essentiellement propres.

L'opération propre de l'homme, ce n'est pas le sentir, puisque tous les animaux entendent, goûtent, voient et souffrent comme lui. Qu'est-ce donc ? Le penser et le vouloir, puisque lui seul parmi les créatures visibles pense et veut. Donc, la nature spécifique de l'homme, ce par quoi il se distingue des êtres inférieurs, en un mot, la nature raisonnable, c'est la substance même de l'homme considérée comme le principe radical des opérations dont l'intelligence et la volonté sont le principe prochain. C'est ainsi que les Pères dans leurs controverses avec les hérétiques des quatrième et cinquième siècles entendaient *la nature* ; démontrant contre ceux-ci la nature humaine du Christ par ses opérations raisonnables, prouvant contre ceux-là les opérations raisonnables par la foi en la nature humaine.

(1) S. Thom., de Ente et essentia, c. 1.

Si donc je veux savoir ce qu'il faut strictement entendre par la nature de Dieu, je dois avant toute chose chercher quelles sont les opérations propres de Dieu, celles qui lui appartenant essentiellement ne peuvent convenir naturellement qu'à lui. Ce n'est pas l'opération créatrice, en tant qu'elle tire le monde du néant : car, outre que la création est un fait contingent et libre, un esprit souverainement pur et souverainement indépendant de toutes choses doit avoir une opération propre dont l'objet et le terme soient en lui-même (1). Ce n'est pas non plus la simple connaissance des perfections infinies de Dieu ni l'amour de sa beauté connue : car et la raison et la foi nous enseignent que l'homme peut arriver avec ses lumières naturelles à la connaissance certaine du Dieu véritable, notre Créateur et Seigneur (2) ; et, s'il peut le connaître, comment l'amour serait-il impossible ? Mais voir Dieu face à face et le contempler tel qu'il est en lui-même dans les profondeurs de son essence, l'aimer d'un amour qui réponde à cette connaissance intime, voilà ce qui surpasse non pas seulement les forces naturelles de l'homme, mais la puissance native de toute créature, quelque parfaite qu'elle puisse être, et si haut qu'elle ait porté son développement intellectuel. C'est là, dis-je, l'opération propre de Dieu.

*Deum nemo vidit unquam*, affirme la sainte Écriture (3). Comme il est l'immortel par nature, il est aussi l'invisible (4). « Maintenant, dit S. Paul, nous voyons Dieu

(1) Si l'on considère l'opération créatrice telle qu'elle est en Dieu, elle ne se distingue pas de l'acte caractéristique de Dieu ; parce qu'elle n'est pas autre chose que son acte infiniment parfait de connaître et d'aimer.

(2) Conc. Vatican. Const. de Fid. cath. de Revelat., c. 1.

(3) I Joan., I, 18.

(4) I Tim., I, 17.

comme dans un miroir, en énigme ; mais alors (quand nous serons tout inondés de sa propre lumière), ce sera le face à face. Maintenant je ne connais Dieu qu'en partie ; alors je le connaîtrai comme il se connaît lui-même » (1). Entrons dans la pensée de l'apôtre. Nous voyons Dieu non pas en lui-même, mais comme dans un miroir ; et ce miroir est le monde créé dans lequel il offre à nos regards quelques pâles imitations de ses perfections infinies. Nous le voyons en énigmes : car, outre que nous n'avons qu'une vue très imparfaite de ses images, celles-ci représentent encore plus imparfaitement l'exemplaire dont elles sont la copie. Nous ne le connaissons qu'en partie : parce que Dieu ne nous révèle dans ses œuvres que les perfections qui lui conviennent comme à la cause suprême, et celles qu'on en peut logiquement déduire (2) ; les perfections extérieures à l'essence, « τὰ περὶ τὴν οὐσίαν », comme parlent les Pères. Mais le fond très intime de la divine essence, et les insondables trésors de la Trinité restent cachés à nos yeux, tant la lumière qu'elle habite est inaccessible (3) aux regards d'une créature.

Et pour que nous ne soyons pas tentés de croire qu'un œil créé plus perçant que le nôtre, l'œil d'un ange, d'un archange ou d'un séraphin, puisse arriver par sa vigueur naturelle à pénétrer cet invisible, le Fils de Dieu nous le déclare en son Évangile : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Père a daigné le révéler » (4). Et l'apôtre à son tour, parlant de ces mystérieux secrets où nous fait entrer la très gratuite condescendance de

(1) I Cor., XIII, 12.
(2) S. Thom., I p., q. 32, a. 1.
(3) I Tim., VI, 16.
(4) Math., XI, 27.

notre Dieu : « Ce qui, dit-il, n'est point monté dans le cœur de l'homme... Dieu nous l'a révélé par l'Esprit-Saint. Car l'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui des hommes sait ce qui est dans le cœur de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi ce qui est en Dieu, nul ne le connaît que l'Esprit de Dieu » (1). Donc pour avoir en vertu de ses puissances naturelles la vision de Dieu, tel qu'il est en lui-même, il faudrait être ou l'Esprit de Dieu ou l'Unique qui est dans le sein du Père (2).

Et cette conclusion, ce n'est pas seulement la foi, c'est la raison même qui la proclame. Des hérétiques, les Anoméens, ont jadis revendiqué pour toute créature raisonnable le privilège naturellement incommunicable de regarder Dieu face à face. Je n'ai pas à dire comment ils en arrivèrent à cette erreur : il nous suffit de savoir que les saints Pères, appuyés sur les principes d'une saine philosophie, confondirent cette prétention par des preuves éclatantes comme le soleil. Je n'en signalerai qu'une seule, parce qu'elle est universelle et, par conséquent, s'applique à toute intelligence qui n'est pas le Dieu incréé. S. Thomas d'Aquin l'a magnifiquement développée dans ses œuvres (3) ; mais il me plaît de la proposer dans la forme que lui donnaient nos anciens Docteurs.

Quiconque, nous disent-ils, pense et conçoit les choses, bon gré mal gré, se les représente suivant sa manière d'être (4). Vous êtes un esprit incarné ; impossible à vous

(1) I Cor., II, 9-11.

(2) Joan., I, 18.

(3) S. Thom., I p., q. 12, a. 4 et 1. 2, q. 5, a. 5 cum parall.

(4) La Scolastique disait avec le Docteur Angélique : l'objet connu est dans le connaissant suivant le mode d'être du connaissant. Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.

de concevoir les êtres purement spirituels sans les incorporer dans une image sensible ; et c'est ainsi que les anges vous apparaissent revêtus par vous d'une enveloppe ou d'atttributs matériels qui, vous le savez bien, ne leur appartiennent pas (1). L'éternité n'a ni changement ni succession ; et pourtant c'est une nécessité pour nous de la concevoir comme une durée successive où se mêlent des idées de passé, de présent et d'avenir ; non certes qu'il y ait rien de semblable en Dieu, mais parce que « c'est la loi de notre intelligence de se représenter les choses suivant notre propre nature, et de mesurer l'éternel par le passé, le présent et le futur » (2). Si l'immensité de Dieu nous apparaît comme une étendue sans limites qui dans son vaste sein comprend, enserre et dépasse toutes choses, c'est que notre mode de présence est, comme celui des corps, en rapport avec l'étendue.

Ne me dites pas que les purs esprits échappent à la règle, eux qui ne sont ni corporels comme nous, ni soumis au temps comme nous, ni étendus comme nous. Car, s'ils sont libres de ces imperfections, au moins n'échappent-ils pas à l'imperfection radicale, essentielle de toute créature. Ils n'arrivent pas à la simplicité parfaite. La composition qui ne les atteint pas dans leur nature, se retrouve au moins en eux par leurs facultés et par leurs actes. Car en eux, comme en tout être qui n'est pas l'Être subsistant, l'Être par essence, celui qui se définit lui-même : Je suis celui qui suis ; les puissances, puissance de connaître, puissance d'aimer, sont distinctes de la substance, comme elles le sont aussi de leurs multiples

(1) S. Greg. Naz., Orat. 28, n. 12, 13. P. Gr., t. 36, p. 41.

(2) S. Greg. Nyss., L. XII, c. Eunom. P. Gr., 45, p. 1064, col. L. I, p. 336.

opérations. Dieu seul est l'unité parfaite, la simplicité sans distinction ni mélange, parce que lui seul il est l'Être, tout l'Être, rien que l'Être. Donc, encore une fois, Dieu ne peut être l'objet propre, immédiat et direct des intuitions d'aucune créature imaginable, parce qu'étant le simple, l'incomposé, l'immatériel par excellence, il surpasse infiniment la manière d'être essentielle à tout ce qui n'est pas lui (1). Pour tout résumer en un mot, Dieu se reflète dans notre être intellectuel, comme il se reflète dans notre être physique ; et puisque la créature est si prodigieusement au-dessous de Dieu quant à l'essence, il faut que l'essence de Dieu surpasse infiniment la connaissance de la créature (2).

Donc enfin, si nous n'avons pas oublié la notion que nous avons donnée de la *nature*, au début de cette considération, il ne nous sera pas difficile de comprendre ce que c'est, pour Dieu, d'appeler les anges et les hommes à la participation de sa propre nature. Il descend, pour parler le langage humain, si impuissant à exprimer ces mystères, il descend, dis-je, jusqu'à ces adorables profondeurs, où le Père, par l'intuition compréhensive qu'il a de lui-même, engendre son Verbe ; où le Père et le Fils, dans un éternel embrassement d'amour, produisent l'Amour personnel qui est le Saint-Esprit. Il fouille en quelque sorte ces abîmes pour y chercher le modèle et le principe d'une nouvelle et plus inénarrable communication de sa bonté. Et cette assimilation si parfaite, il la verse dans notre substance comme la source vivante d'où puisse jaillir la puissance et l'acte de le voir et de

(1) S. Cyril. Alex., Thesaur. Assert. 31. P. Gr., t. 75, p. 451 cum antec. — S. Maxim. Capp. theol. Cent. 2, n. 23. P. Gr., t. 90, p. 1125.

(2) S. J. Damasc., de F. Orth., L. I, c. 4. P. Gr., t. 94, p. 800 ; col. Dionys., de div. Nomin., c. 1, § 4, etc.

l'aimer tel qu'il est en lui-même. Ainsi l'homme et l'ange deviennent enfants d'adoption, participent à la nature divine et sont capables de tendre à l'héritage paternel et de le posséder.

Sans doute, en Dieu la nature, les facultés, les opérations ne sont qu'une seule et même infinie perfection. La distinction n'est que dans les concepts qu'en forme l'infirmité de la créature. Mais cette infirmité même exige que la créature participe à l'unité très simple de Dieu par des perfections distinctes : de telle sorte que, parmi les participations de la divinité, celle-ci réponde à l'idée de nature, et celles-là, aux idées de facultés vitales et d'opérations. Donc la grâce sanctifiante est une participation de la divinité formellement considérée comme nature, c'est-à-dire, comme le premier principe des actes qui lui sont essentiellement propres. Telle est dans sa réalité suprême la perfection constitutive des enfants de Dieu. C'est un rayonnement qui se fait en nous de ce qu'il y a de plus haut, de plus intime, de plus profond, de plus naturellement incommunicable dans la substance divine. Ainsi, quiconque est en état de grâce, enfant de Dieu par adoption, est exalté par là même au-dessus de toute nature créée, parce qu'aucune nature créée n'a rien ni dans son fond substantiel, ni dans les facultés dont elle est le sujet et la racine, qui puisse l'élever à la vision béatifique ou l'en rendre digne (1).

(1) Je n'ignore pas que plusieurs théologiens expliquent différemment cette participation de la nature divine, bien que cette diversité tienne peut-être moins au fond des choses qu'à la manière de les concevoir ou de les exprimer. Pour eux la nature divine est Dieu formellement considéré comme l'Être par essence, l'Être pur, l'Être qui n'est qu'être. Et voilà, disent ils, ce qui rend la participation de la grâce excellemment supérieure à toute participation naturelle : par la grâce, et par la grâce seule, la créature participe à l'Être de Dieu.

Il m'est impossible d'approuver cette manière de voir. Ou vous

**4.** — Ce sont là de belles considérations, pourrait-on me dire ; mais de quel droit voulez-vous conclure que moi, fils adoptif, je porte en mon cœur cette participation de la nature divine, quand je n'y trouve pas les opérations dont elle doit être le principe. Est-ce donc que je peux maintenant contempler Dieu face à face ou l'aimer comme les anges du ciel ? N'est-ce pas un axiome que la nature d'un être se révèle par ses actes ? Quelques mots d'explication suffiront à faire évanouir cette difficulté. Il est vrai, ce n'est pas encore le temps de la contemplation face à face et de l'amoureuse jouissance qui l'accompagne. Mais

parlez de l'Être de Dieu, leur dirai-je, en tant qu'il est être, ou vous le considérez formellement en tant qu'il est l'être par essence. Dans le premier sens, tout être, jusqu'au moindre grain de sable, participe à l'être de Dieu, parce qu'il *est*. Dans le second, rien ne participe à l'être divin : car rien, en dehors de Dieu, ni par sa nature ni par grâce ne peut dans un degré quelconque devenir un être pur, un être en qui l'essence soit d'être, une chose enfin qui soit à soi-même son être : elle serait Dieu.

L'être par essence est l'être *imparticipé*. Donc participer à la nature divine, en tant qu'elle est l'être par essence, en d'autres termes, posséder à quelque degré qu'on le suppose ce *mode d'être*, ce serait devenir un être *imparticipé*, tout en restant par hypothèse un être participant et *participé*. Assurément la grâce est une participation *formelle* de la nature divine ; mais, parce qu'elle exclut le *mode d'être* essentiellement incommunicable sous lequel cette même nature se présente en Dieu, ce n'est qu'une participation par analogie. Écoutons encore S. Thomas : « Quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a divina perfectione : tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est. Et ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, *non concernendo aliquem modum*, communicabile est creaturæ, ut potentia, sapientia, bonitas et hujusmodi. Omne autem nomen, *concernens modum quo illa perfectio est in Deo*, creaturæ incommunicabile est, ut summum bonum, esse omnipotentem et hujusmodi ». I, D. 43, q. 1, a. 2, ad 1 ; coll. c. Gent., L. I, c. 30 et I p., q. 4, a. 3.

déjà nous sommes fils ; et si nous sommes fils, nous sommes héritiers, non pas de fait, mais en droit. *Si filii et haeredes*, a dit S. Paul. Or, ce double titre de fils et d'héritier réclame, dès à présent, le principe immanent et permanent des opérations qui seront un jour notre héritage et notre gloire, je veux dire la participation créée de la nature divine. Plus tard, nous aurons à considérer dans la même grâce sanctifiante le principe nécessaire des mérites par lesquels il nous faut acheter ce qui fait notre espérance. Contentons-nous à cet endroit de réfléchir sur notre qualité d'enfants et d'héritiers.

Enfants parfaits nous le serons un jour. Mais, dès maintenant, nous sommes des enfants en formation, modo geniti infantes ; des enfants portés dans le sein de leur mère, la sainte Église (1). « Filioli, mes petits enfants, nous dit-elle par la bouche de S. Paul ; petits enfants que de nouveau j'enfante jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (2). Qui n'a remarqué combien ces termes reviennent souvent sur les lèvres de Notre-Seigneur et de ses apôtres ? (3). On peut y voir l'expression d'une paternelle tendresse, mais d'une tendresse qui se manifeste à des enfants encore petits « *parvulis* » dans le Christ, suivant une formule fréquemment employée dans nos saints Livres.

Que serons-nous dans la bienheureuse éternité ? Des hommes parfaits « à la mesure de l'âge et de la plénitude du Christ » (4). Or, autre n'est pas la nature de l'enfant qui sommeille encore dans le sein ou sur les bras de sa

(1) V. supr. L. I, c. 2, p. 24, sq.

(2) Gal., IV, 19.

(3) Marc., X, 24 ; Joan., XIII, 33 ; Gal., *l. c.* : Joan, II, 1, 12, 18, 28 ; III, 7, 18 ; IV, 4 ; V, 21.

(4) Eph., IV, 13.

mère, autre la nature de l'homme à l'apogée de son développement, quoiqu'il ait alors un plus libre exercice de ses facultés, et même certains organes qui lui manquaient aux premiers jours de son existence. Ce qu'il possède maintenant en acte, il l'avait en germe ; et la perfection présente n'est autre chose que le plein épanouissement de la perfection originelle. Et c'est dans ce sens que les théologiens ont nommé la grâce une semence de la gloire. Dites, si vous le voulez, que l'enfant des hommes doit acquérir une nouvelle nature, un être nouveau, pour devenir un homme parfait, et je dirai que l'enfant de Dieu n'a pas dès cette vie la *nature surnaturelle* qui fera sa perfection finale.

Ce n'est pas l'histoire de l'homme seulement, c'est encore celle des êtres inférieurs qui proteste contre une pareille scission. Voyez cette grossière chenille qui se transforme en papillon tout resplendissant d'or et d'azur ; cette larve informe qui, longtemps immobile au fond de sa rude enveloppe, tout à coup s'anime et s'élance dans l'air, parée des plus gracieux atours. Est-ce un être d'une autre nature ? Non : car, si étrange que soit la transfiguration, l'œil du naturaliste a découvert en germe, dans la chenille ou la nymphe, ces organes de la maternité dont l'exercice sera l'acte suprême de leur fugitive existence. Ainsi en est-il des enfants de Dieu.

C'est encore ainsi qu'il en est de ses héritiers. Leur droit actuel à l'héritage suppose qu'ils ont déjà la nature qui les en rend dignes. Aussi la vision qu'ils attendent, et l'ineffable jouissance qui en est inséparable, ils les possèdent déjà dans la mesure qui répond à leur condition présente : la vision dans la foi, la jouissance dans l'espérance et dans l'amour parfait de la charité. Et voilà pourquoi S. Pierre et S. Jean nous parlent avec tant d'insistance de la *semence* de Dieu qui, demeurant

en nous, ne peut s'allier avec le péché (1) ; *semence incorruptible*, cause et principe de notre renaissance à la vie divine (2). Idée véritablement grandiose que nous ne pourrons jamais assez méditer ni approfondir. Un jour, quand auront cessé les heures de l'épreuve et que nous serons enfin dans la maison du Père, il y aura un beau spectacle : Dieu debout dans l'assemblée des dieux : « *Deus stetit in synagoga deorum* » (3) ; mais grâce à cette semence de Dieu, participation créée de la nature paternelle, qui germe dans les âmes des enfants adoptifs, ces dieux existent déjà, du moins en ébauche. S'il leur manque cet organe de la vision immédiate qui leur ouvrira les profondeurs de Dieu, dès maintenant ils en possèdent *l'exigence* et les premiers rudiments, comme l'enfant possède dès le principe la faculté de voir et d'entendre, bien qu'elle ne soit pas encore formée ni développée (4).

(1) I Joan., III, 9.

(2) I Pet., I, 23.

(3) Ps. LXXXI, 5.

(4) Notons, en passant, que c'est une même chose de participer à la nature et de participer à la vie divine. En effet, la vie de Dieu c'est de se connaître et de s'aimer. Donc, participer à la divinité en tant qu'elle est conçue comme le principe de la connaissance qu'il a de lui-même, est manifestement participer à la vie propre de Dieu.

## CHAPITRE III

### La grâce créée d'après les enseignements doctrinaux des Conciles et des Souverains Pontifes.

1. — Ces enseignements, qu'il ne faut jamais perdre de vue, quand on traite de matières si délicates, confirment de tous points la doctrine exposée dans les chapitres qui précèdent. Écoutons, avant tout, le grand Concile de Trente. On pourrait difficilement lire quelque chose de plus décisif sur l'existence de la grâce habituelle, c'est-à-dire d'une forme permanente, fondement et raison de notre filiation divine, terme formel de la génération dans l'ordre divin, comme la nature est le terme formel de la génération dans l'ordre de la paternité commune. C'est au chapitre septième de la sixième session que le Concile énonce sa doctrine. Mais pour en avoir la pleine intelligence, il est nécessaire de faire une remarque importante : c'est que la justification dont parle le saint Concile, et la filiation adoptive sont une seule et même chose. Nous adopter c'est nous justifier : le Concile l'enseigne clairement aux chapitres troisième et quatrième de la même session. Après avoir rapporté les paroles où l'apôtre nous invite à rendre d'éternelles actions de grâce à Dieu, le Père, de nous avoir arrachés à la puissance des ténèbres, appelés à son admirable lumière, et transportés dans le royaume du Fils de sa dilection (1), il ajoute immédiatement : « Ces paroles nous insinuent la description de la *justification* de l'impie : c'est

(1) Col. I. 12. 13

comme un transfert de l'état où l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de la grâce et de l'adoption des enfants de Dieu par le second Adam, J.-C. notre Sauveur » (1).

Donc, si nous voulons savoir ce qui, d'après le Concile, fait les enfants adoptifs, demandons-lui la cause intrinsèque et formelle de la justification. La réponse est au chapitre suivant du même Concile. « Voici, dit-il, quelles sont les causes de la justification. La cause finale est la gloire de Dieu et du Christ et la vie éternelle ; la cause efficiente, Dieu qui dans sa miséricorde nous lave gratuitement et nous sanctifie... ; la cause méritoire, le Fils unique et bien-aimé de Dieu, J.-C. Notre-Seigneur... ; la cause instrumentale, le sacrement de Baptême... ; enfin, *la seule cause formelle* est la justice de Dieu, non pas cette justice par laquelle Dieu lui-même est juste, mais la justice par laquelle il nous fait justes ; c'est-à-dire, cette justice qui nous renouvelle jusque dans les profondeurs de l'esprit, quand elle nous est intérieurement infusée ; de telle sorte que nous ne soyons pas seulement réputés justes, mais que nous le soyons en réalité, par la justice véritablement reçue dans nos âmes... *Demum, unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ ; et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes...* »

Deux lignes plus loin, le Concile ajoute dans le même chapitre : « Il est vrai qu'il n'y a de justes que ceux à qui les mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont communiqués ; mais cela même a lieu dans la justification de l'impie, quand par le mérite de cette très sainte passion, la charité répandue par le Saint-Esprit

(1) Conc. Trid. Sess, VI, c. 4.

dans le cœur des justifiés y devient *inhérente.* » Loin d'amoindrir la portée de ces formules, le onzième canon qui répond à notre chapitre, les confirme : « Si quelqu'un prétend que les hommes sont justifiés ou par la seule imputation de la justice du Christ, ou par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue par le Saint-Esprit dans leurs cœurs, et leur devient inhérente ; ou bien que la grâce qui nous justifie est une pure faveur de Dieu ; que celui-là soit anathème. »

Au XIV[e] siècle, un Concile œcuménique, celui de Vienne, avait déjà porté sur la question qui nous occupe, un remarquable décret. Clément V, pape alors régnant, l'a promulgué comme il suit : « Quant à l'effet produit dans les enfants par le baptême, on trouve des opinions différentes parmi les théologiens. Quelques-uns d'entre eux ont pensé que la vertu du baptême remet la faute originelle aux enfants, mais ne leur confère pas la grâce ; les autres, au contraire, affirment que, outre le pardon de la faute originelle, ils reçoivent *la grâce informante* et les vertus *infuses*, quant à *l'habitude*, mais non quant à *l'acte* pour un temps du moins. Pour nous, considérant l'universelle efficacité de la mort du Christ qui, par le baptême, est appliquée pareillement à tous les baptisés, nous choisissons, avec l'approbation du Concile, la seconde opinion d'après laquelle la *grâce informante* et les vertus sont conférées dans le baptême aux enfants, non moins qu'aux adultes ; nous la choisissons comme plus probable et plus conforme aux enseignements des saints et des docteurs modernes de la théologie » (1).

(1) « De Summa Trinit. et cath. fide, apud Denzing., Enchirid., n. 411. Pour preuve que cette doctrine est vraiment, comme porte le décret, fondée sur la tradition des saints, on pourrait citer entre autres ces remarquables paroles de S. Augustin : « Au baptême, les enfants

Nous l'avons dit, ce décret mérite toute notre attention. Nous y voyons tout d'abord que, même au temps de Clément V, l'infusion chez les adultes baptisés d'une grâce *informante*, absolument différente des opérations surnaturelles et des touches de Dieu sur l'âme, était admise universellement dans les écoles de théologie, puisque la controverse et la décision qui la termine, ne regardent que les enfants. De plus, le terme de grâce *informante* nous explique à l'avance le sens des mots « cause formelle », employés plus tard à Trente.

Sans doute, en face des réformateurs qui niaient toute rénovation intérieure, toute sanctification positive, le saint Concile affirme, avant tout, le renouvellement ontologique et réel qui se fait dans l'âme des justifiés. Mais le sens naturel et complet des termes va plus loin. Spécifiant, pour ainsi parler, la nature de la rénovation qu'il enseigne, le Concile la fait consister dans une élévation non seulement immanente mais permanente ; disons le mot, bien que les Pères de Trente ne l'aient pas employé, dans une *qualité* physique *inhérente*, *infusée*, d'où résulte un nouvel être, l'être de l'enfant de Dieu (1).

J'en ai pour garant le catéchisme du Concile, auquel l'approbation du pape S. Pie V a donné tant d'autorité dans l'Église. « Notre âme, dit-il, par la vertu du baptême est remplie de la grâce divine qui, nous rendant justes et enfants de Dieu, nous constitue par le même moyen héritiers du salut éternel... Or cette grâce, selon que le Concile de Trente ordonne de le croire sous peine d'anathème, ne consiste pas seulement dans la rémission

reçoivent à l'état latent ce même principe de vie qui plus tard se manifestera par ses opérations, quand ils seront adultes. Illud autem eis datur principium vitae, quamvis latenter, quod in adultis prorumpit in actus ». De peccat. merit. et remiss., L. I, c. 2.

(1) Conc. Trid., sess. VI, capp. 7, 10, 11, 16 ; can. 32, etc.

des péchés ; mais elle est encore une *qualité* divine, *inhérente* dans l'âme, et comme une lumière dont la splendeur enveloppant les âmes en efface les souillures et leur communique une radieuse beauté. Et c'est ce que l'Écriture nous donne à conclure avec évidence lorsqu'elle dit que la grâce est répandue dans nos cœurs, et qu'elle est le gage du Saint-Esprit » (1).

On n'infirme pas la force de cette preuve, quand on fait observer que les Pères de Trente avaient pour but unique la condamnation des erreurs protestantes sur la justification. Que ce fût la fin principale de leurs décrets, on ne saurait le nier. Mais il n'en reste pas moins vrai que, pour définir la vérité catholique, ils ont employé des formules qui n'ont aucune explication plausible, en dehors de celle que nous défendons. Qu'est-ce en effet qu'une grâce *infuse*, une grâce *inhérente* dans les cœurs, une grâce enfin qui joue le rôle de cause formelle, si ce n'est pas cette participation permanente de la nature divine qui fait les enfants de Dieu ?

N'oublions pas que, pour les Pères de Trente, la justification des enfants n'est pas d'une autre nature que celle des adultes, comme le chapitre 4 de la cinquième session le fait expressément comprendre. Il est vrai que, pour la recevoir, il faut aux uns des dispositions qui ne sont pas demandées chez les autres. Mais, pour les uns comme pour les autres, les causes et l'essence de la justification sont identiques. Pour les uns comme pour les autres, être justifié c'est renaître dans le Christ ; pour les uns comme pour les autres, la justification doit apporter à l'âme des dons qui lui soient infus, une forme qui lui soit inhérente. Si donc ni ces dons ni cette forme ne peuvent être pour les enfants des touches passagères de Dieu sur l'âme du justifié ;

(1) Catechism. Conc. P. II de Baptismo, § 6

moins encore des opérations surnaturelles que ces touches divines exciteraient, soit dans l'intelligence soit dans la volonté, ce n'est pas en cela non plus qu'il faut mettre la grâce justifiante, et le principe formel de l'adoption pour les adultes.

Du reste, cette doctrine prise au sens que nous disons, n'était pas une nouveauté dans l'Église. Quand on y regarde de près, on voit manifestement qu'elle résume et précise les affirmations des Pères ; et bientôt nous verrons aussi, comment les anciens docteurs de l'École l'ont enseignée dans leurs écrits, tellement que les conciles de Vienne et de Trente ont emprunté pour la rendre la plupart de leurs expressions.

Les plus illustres maîtres venus après le Concile de Trente ont interprété comme nous son enseignement. « Les théologiens, écrit l'un des plus graves, enseignent d'un commun et constant accord que Dieu infuse aux âmes une *habitude surnaturelle*, ornement intrinsèque et perfection de l'âme qui la reçoit. Et, bien que le Concile de Trente n'ait pas voulu définir si la grâce qui nous sanctifie, est une *habitude* (*habitus*) proprement dite ou une autre qualité, il semble pourtant avoir nettement décidé qu'elle est une qualité permanente à la manière des habitudes, et par là même inhérente à l'âme » (1). Les autres théologiens ne parlent pas d'une manière différente, et nous les voyons tous, à quelques exceptions près, faire appel au Concile de Trente.

Il n'est pas jusqu'aux plus fougueux adversaires du Concile qui ne manifestent par leurs attaques quelle en avait été la véritable pensée. « Il est faux, dit Calvin dans son *Antidote contre le Concile de Trente*, que la justice consiste pour la moindre part dans une habitude ou qua-

(1) Bellarmin., de Grat. et liber. arbit., L. I, c. 3.

lité qui réside en nous ; ce qui nous constitue justes, c'est uniquement une faveur gratuite » (1). Un luthérien, Martin Chemnitz (2), reproche également aux Pères de Trente d'avoir mis la justification dans des qualités et des vertus infuses.

2. — Quelque temps après le Concile de Trente, l'Église eut l'occasion de revenir sur cette importante matière. Elle le fit avec une grande force dans la Constitution promulguée par Pie V contre les opinions téméraires d'un novateur issu du protestantisme (3), et confirmée par les Bulles de Grégoire XIII et d'Urbain VIII. Baius, c'était ce novateur, n'attaquait pas directement l'existence de la grâce habituelle et des vertus infuses, mais il les estimait de très minime importance pour constituer l'état de justice et de mérite. Le renouvellement intérieur dont parle le Concile de Trente, et qui constitue la partie principale de la justification, était tout entier pour lui dans la nouveauté des œuvres. Et c'est ce qu'exprime clairement la proposition 42e parmi celles que frappa la condamnation pontificale : « La justice, en vertu de laquelle l'impie est justifié par la foi, consiste formellement dans l'obéissance aux commandements, c'est-à-dire dans la justice des œuvres ; elle n'est donc pas une grâce infuse par laquelle l'homme se renouvelle suivant l'homme intérieur, et devienne enfant adoptif et participant de la nature divine, afin que renouvelé de la sorte

(1) Calvin, Antid. Conc. Trident., c. 7, n. 6.

(2) Chemnitz, Exam. Conc. Trid., etc.

On peut ajouter à ces témoignages celui du Card. Pallavicini : « Observare est mentem Concilii fuisse statuere specialem habitum infusum justitiae, et non generatim meram interiorem justitiam, nihil definiendo eane sit actus an habitus ». H. Conc. Trid., L. VIII, c. 14 ; cf. Suar. d. Grat., L. VI, c. 3, n. 6.

(3) S. Pii V, Bulla « Ex omnibus afflictionibus » 1 oct. 1567 ; apud Denzing., Enchirid., n. 881, sqq.

par le Saint-Esprit, désormais il puisse bien vivre et rester fidèle aux ordres de Dieu ».

Cette sentence dogmatique est de grand poids dans la question présente : car elle suffit pour écarter les doutes qui restaient encore à quelques théologiens, immédiatement après le Concile de Trente. Et s'il ne nous est pas permis de ranger la doctrine commune parmi les dogmes de notre foi, au moins nous donne-t-elle le droit de la proposer non seulement comme universellement admise, mais encore comme absolument certaine (1).

3. — Me sera-il permis d'apporter un dernier document qui, sans avoir l'autorité d'une chose authentiquement jugée, mérite une très sérieuse considération : car il contient l'exposition savamment et longuement élaborée d'une doctrine qui devait être soumise aux Pères du Vatican, en vue d'une définition sur la matière. Voici les trois canons qui devaient répondre à l'exposition dogmatique sur la *grâce du Rédempteur* : « Si quelqu'un dit que le Christ Rédempteur n'a pas restauré l'ordre de la grâce surnaturelle, qu'il soit anathème. Si quelqu'un dit que la justification n'est pas autre chose que la rémission des péchés, ou que la grâce sanctifiante est uniquement la faveur, en vertu de laquelle Dieu reçoit l'homme dans ses bonnes grâces et lui prépare les secours de la grâce actuelle, qu'il soit anathème. Si quelqu'un nie que la grâce sanctifiante est un don surnaturel *inhérent et permanent* dans l'âme, qu'il soit anathème » (2).

(1) Suar., de Grat., l. VI, c. 21, n° 4.

(2) Schema Constit. de doctrina cath. Acta et decr. SS. Concil. recent. Collectio Lacensis, t. 7, p. 566. Le lecteur me saura gré de lui mettre sous les yeux le chapitre du projet, *corrigé et réformé* par la Commission du dogme, qui se rapporte à cette question. C'est le chapitre V de la constit. susdite. Il porte pour titre : De la grâce du Rédempteur. « Quant à la grâce qui nous est

donnée par les mérites du S. Rédempteur, l'Eglise catholique professe qu'elle n'est pas seulement une grâce qui nous délivre de la servitude du péché et de la puissance du diable, mais encore une grâce qui nous renouvelle à l'intérieur de l'âme, tellement que par elle nous recouvrions la justice et la sainteté qu'Adam avait perdue pour nous comme pour lui. Donc, cette grâce ne répare pas seulement les forces de la nature, afin que, aidés par elle, nous puissions conformer nos mœurs et nos actes à la règle de l'honnêteté morale ; mais elle nous transforme, au delà des bornes de la nature, à l'image de l'homme céleste, Jésus-Christ Notre-Seigneur, et nous régénère pour une vie nouvelle.

« Car Dieu nous a choisis dans le Christ Jésus, avant la constitution du monde, et nous a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né parmi beaucoup de frères. C'est pourquoi la charité divine a voulu que, nés de Dieu, nous portions le nom d'enfants de Dieu et que nous le soyons en effet. Et par l'adoption des enfants nous avons retrouvé cette communion de la divine nature qui, commencée dans la grâce, sera consommée dans la gloire. Or, oints et consacrés par l'Esprit du Fils qu'il a lui-même envoyé dans nos cœurs, nous devenons le temple de la divine majesté, dans lequel la Trinité très sainte habite et se communique à l'âme fidèle, suivant cette parole du Seigneur : Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure en lui (Joan., XIV, 23). C'est pourquoi il faut tenir, et tous les fidèles du Christ doivent professer que la grâce sanctifiante qui nous unit à Dieu, n'est constituée ni par une faveur purement extérieure de Dieu, ni par des opérations transitoires ; et que c'est un don surnaturel et permanent, infusé par Dieu dans l'âme et inhérent en elle, sans exception pour aucun des justifiés, que ce soit un adulte, ou simplement un enfant régénéré dans le baptême. Or, cette rénovation de l'homme par le Verbe incarné est le mystère caché depuis des siècles, en vertu duquel ce que Dieu avait formé d'une manière admirable dans le premier Adam, a été plus admirablement encore reformé dans le second. » *Ibid.*, ch. V, p. 562.

## CHAPITRE IV

**La grâce créée, forme intrinsèque et permanente des enfants de Dieu, suivant les plus grands docteurs de l'Ecole. Ce qu'elle est en elle-même.**

Quelques théologiens, au commencement du XIII[e] siècle, disciples plus ou moins intelligents et fidèles du Maître des Sentences, ne reconnaissaient d'autre grâce que la grâce incréée, ou, du moins, pensaient avec lui que l'Esprit Saint supplée dans l'âme des enfants d'adoption le rôle de la charité, considérée comme habitude de vertu. De là cette question qui revient si fréquemment chez les commentateurs des Sentences : « La grâce ou la charité supposent-elles quelque chose de réel au fond des âmes » (1), et quel est ce quelque chose ? C'était poser la question même que nous avons à traiter dans ce livre. Il n'est personne qui ne voie quelles lumières on peut tirer de cette controverse pour connaître nettement toute la pensée de ces docteurs, si vénérés et si grands dans l'Église de Dieu. J'estime qu'ils sont assez clairs pour que nous les laissions parler eux-mêmes, et c'est pourquoi je rapporterai fidèlement leurs textes et non mes commentaires.

Commençons par le docteur Séraphique, S. Bonaventure.

La grâce est-elle une réalité positive dans l'âme du juste ?

(1) N'oublions pas que le mot *grâce*, dans ces textes et les autres de même nature, signifie la grâce habituelle, la grâce sanctifiante, ou comme on disait alors, gratia gratum faciens.

Oui, répond-il, et sa réponse est basée sur les considérations que nous avons faites, en exposant la différence entre l'adoption purement humaine et l'adoption divine. « Il y aurait de l'impiété à croire que Dieu se trompe dans ses appréciations, puisqu'il est la vérité suprême. Si donc il a pour agréable un pécheur qu'il tenait jusque-là pour un ennemi, il faut qu'il y ait eu quelque changement qui motive cette différence d'appréciation. Or, ce changement vous ne le trouverez pas dans la volonté divine : elle est souverainement immuable. Donc il le faut chercher du côté de la créature ; et quel serait-il, si ce n'est le don qu'elle a reçu de Dieu pour lui devenir un objet de complaisance » (1). Mais ce don lui même est-il quelque chose de créé, est-il incréé ? C'est là, reprend le saint docteur, un point sur lequel les sages ne sont pas en parfait accord. Distinguons ce que la foi détermine, et ce que la raison partant de la foi peut trouver au bout de ses investigations (2).

« La foi et l'Écriture ont déterminé que, sans le don de la grâce, il est impossible d'être agréable à Dieu. Elles déterminent aussi que, sans le don incréé qui est l'Esprit-Saint, l'homme ne peut ni plaire à Dieu, ni prendre rang parmi ses fils d'adoption..... Mais, outre ce don incréé, faut-il encore admettre une grâce créée qui nous fasse amis de Dieu, c'est là une question qui, n'étant pas expressément définie par l'autorité de l'Écriture, devait être soumise par les docteurs aux recherches de la raison. Et, parce que les habitudes, les vertus et les dons nous sont révélés par leurs actes, il fallait, pour avoir une pleine connaissance de la grâce, l'étudier dans son rapport avec ses effets. Or la grâce a pour effets de *recréer* l'âme, de la

(1) S. Bonav., II, Dist. 26, a. 1, q. 1.

(2) *Id. ibid.*, q. 2

vivifier, de l'illuminer, de la soulever au-dessus d'elle-même, de l'assimiler et de l'unir à la nature divine.

« Parmi les docteurs, les uns ont considéré la grâce uniquement comme la cause *efficiente* de ces divers effets. Et comme Dieu suffit par lui-même à les produire dans la créature raisonnable, et qu'ils ne sont même possibles qu'à lui, ils ont regardé, sinon comme impossible, du moins comme superflu, le don d'une grâce créée. Les autres ont envisagé dans la grâce le caractère de forme, persuadés que les mêmes effets exigent une cause *formelle* tout aussi bien qu'une cause efficiente. Or, comme il n'est ni convenable, ni même possible à la divinité de jouer le rôle de forme dans une créature, les effets ci-dessus énumérés restent inexplicables, à moins d'admettre un don créé qui informe (perfectionne) l'âme et les produise en elle.

« Or, poursuit le saint docteur, cette dernière thèse me paraît préférable à la première, soit au point de vue de la sûreté, soit au point de vue de la raison. *Au point de vue de la sécurité* : car elle est plus conforme au sentiment général des maîtres, puisque depuis longtemps on l'enseigne d'un commun accord dans les écoles de Paris... ; plus conforme encore au sentiment des âmes pieuses et simples..... *Au point de vue de la raison* : car, ainsi qu'on l'a fait remarquer, et les actes et les effets à produire exigent un principe intérieur qui complète l'âme, et remplisse en elle les fonctions de *forme informante*. Or, il est manifestement impossible que ce rôle de *forme perfectionnante* convienne à Dieu, bien qu'il puisse être forme *exemplaire*. Et voilà pourquoi la grâce est comparée à l'influence de la lumière, et son principe, au soleil ; pourquoi Dieu lui-même ou son Christ est nommé par l'Écriture le soleil de justice. De même, en effet, que le soleil matériel imprime sa lumière dans l'air, de telle sorte que

cet air lui-même soit formellement illuminé ; ainsi Dieu, le soleil spirituel, darde ses rayons sur l'âme, et l'âme elle-même devient formellement lumineuse ; et c'est par ce divin reflet qu'elle est réformée, vivifiée, tout agréable et plaisante au cœur de Dieu.

« Aussi bien, de toutes les créatures corporelles aucune ne représente mieux la grâce que l'influence de la lumière. La lumière matérielle, épandue sur la surface des corps, les assimile à la source même d'où elle émane ; et la grâce, influence spirituelle, assimile les âmes raisonnables au principe de toute lumière. D'ailleurs, ce n'est pas sans raison que cette influence, issue du divin soleil, est appelée du nom de grâce. Elle est *grâce*, parce qu'elle est le don d'une très pure libéralité : car elle n'est exigée ni par notre nature, puisqu'elle n'émane pas des principes du sujet, ni par la nature de Dieu, puisque rien ne l'oblige à nous l'octroyer. Grâce encore, parce qu'en faisant d'un homme l'image et l'enfant de Dieu, elle le lui rend agréable et le change en ami. Grâce enfin, parce qu'elle incline l'homme à faire gratis, c'est-à-dire par un amour désintéressé, le bien qu'il opère : car si l'amour de la créature a je ne sais quelle tendance naturelle à se retourner sur lui-même, à la façon d'un mercenaire, pour chercher avant tout sa propre utilité, l'homme une fois revêtu de la grâce se plaît à se dépenser tout entier pour les intérêts du prochain et l'honneur de Dieu. Donc, en acceptant cette dernière doctrine comme la plus sûre et la plus raisonnable, il est facile de résoudre les objections qui l'attaquent ».

Laissons pour un moment de côté ces objections et les solutions qu'elles comportent, et donnons la parole au docteur Angélique. On pourra peut-être me reprocher quelques redites. Mais j'aime encore mieux encourir ce léger blâme que de tronquer des textes, pleins d'une si haute

et si belle analyse. Voici la réponse donnée par S. Thomas à la question déjà résolue par son saint ami, le docteur Séraphique.

« Le mot *grâce*, dit-il, entre de trois manières dans le langage commun des hommes. D'abord, il signifie la bienveillance ou l'amitié d'un homme pour un autre homme : c'est ainsi que nous disons d'un chevalier qu'il est en grâce auprès du roi, c'est-à-dire que le roi l'a pour agréable. Il se prend, en second lieu, pour les faveurs et les dons octroyés par une libéralité toute gratuite ; auquel sens nous avons coutume de dire : je vous fais cette grâce. Troisièmement enfin, le mot grâce s'emploie pour exprimer le retour de reconnaissance qui doit suivre les dons gratuitement reçus, comme dans cette formule : je vous rends grâces. Où il est à remarquer que le second sens dérive du premier, et le troisième du second. N'est-ce pas, en effet, la complaisance bienveillante que l'on a pour une personne, qui porte à lui faire des dons gratuits, et ces dons ne sont-ils pas la condition nécessaire de l'action de grâces, paiement naturellement obligé des bienfaits ? Or, à ne considérer que les deux dernières significations, il est manifeste que la *grâce* suppose quelque chose en celui qui reçoit la grâce : à savoir et le don gratuitement accordé, et la reconnaissance pour le même don.

« Quant au premier sens, il y a une distinction très notable à faire entre la *grâce* de Dieu et la *grâce* de l'homme. Puisque la créature n'a rien qu'elle ne tienne de la volonté divine, c'est de l'amour par lequel Dieu veut le bien de sa créature, que découle tout le bien qui se trouve en elle. La volonté de l'homme, au contraire, a son mobile dans le bien préexistant : et voilà pourquoi l'amour de l'homme, loin d'être la cause totale de la bonté de ce qu'il aime, la suppose soit en partie soit

même en totalité. Ainsi tout amour de Dieu porte avec soi quelque bonté dans la créature, sans toutefois que ce bien soit coéternel à l'éternel amour. Or, suivant la différence du bien qu'il donne, différent est l'amour de Dieu pour la créature. Il y a la dilection commune suivant laquelle, au témoignage de la Sagesse (1), aimant tout ce qui est, il donne leur être naturel aux choses créées ; il y a la dilection *spéciale* qui élève la créature raisonnable au-dessus de sa condition naturelle, et jusqu'à la participation du bien suprême. Et c'est là cette dilection dont il est dit que Dieu nous aime absolument et simplement, parce que c'est par elle que Dieu veut, en toute vérité, communiquer à sa créature le bien éternel qui est lui-même. Donc, pour conclure, dire d'un homme qu'il a la grâce de Dieu, c'est affirmer équivalemment qu'il possède en lui-même un don surnaturel qui provient de Dieu » (2).

Arrêtons-nous un instant pour éclaircir quelques doutes qui pourraient s'élever dans l'esprit du lecteur. La plupart ont été depuis longtemps formulés et résolus, soit par le docteur Angélique, soit par S. Bonaventure et par leurs disciples. Ce don, fruit du divin amour, ne serait-ce pas le Saint-Esprit lui-même, cet Esprit que S. Jean Damascène a si justement nommé la substance des dons de Dieu ? Écoutez la belle réponse du docteur Séraphique que je transcris littéralement. « Ce texte de S. Jean Damascène où il est dit du Saint-Esprit qu'il est la substance des dons, doit être interprété, comme toutes les autorités du même genre, par l'idée de causalité et d'appropriation. Ce qu'il signifie c'est que le Saint-Esprit est le Don par excellence, le Don principe et source, en qui tous les autres nous sont octroyés ; mais cela même n'exclut aucunement le don créé. Qu'un homme conduise

(1) Sap., XI, 25.
(2) S. Thom., 1. 2. q. 110, a. 1.

un cheval par la bride, vous direz de lui qu'il tient le cheval ; mais, ce disant, vous ne nierez pas qu'il tienne aussi la bride, puisque c'est par elle qu'il le conduit. Tout de même, dire que l'Esprit est la substance du don, ce n'est pas *exclure* le don créé ; au contraire, c'est *l'inclure*. Car pourquoi dit-on que l'Esprit-Saint nous est donné, si ce n'est parce qu'il est tellement en nous de par Dieu, que nous le possédons. Or posséder le Saint-Esprit, c'est avoir en nous une habitude (habitum) qui nous en procure la jouissance, et cette habitude est le don créé de la grâce » (1).

Ainsi la grâce incréée suppose la grâce créée comme le principe des actes qui la mettent en notre possession. Telle est aussi la solution donnée par S. Thomas d'Aquin. Il remarque, en effet, que « le passage de la non-possession du Saint-Esprit à la possession ne peut s'expliquer que par un changement réel qui se produise ou dans le don lui-même ou dans le donataire. Et comme le don de sa nature est absolument immuable, il faut nécessairement que la créature à qui le Saint-Esprit est donné, reçoive un perfectionnement intérieur qui soit comme une mainmise sur le divin Esprit, et sans lequel ce don de l'esprit de Dieu ne serait plus qu'un vain mot » (2).

Mais est-il bien vrai que l'amour de Dieu se mesure aux dons qu'il fait à sa créature ? A ce compte, il n'aimerait que les créatures existantes : elles seules participant à ses bienfaits. Réponse : Bien que la créature qui n'existe pas encore, n'ait *actuellement* aucune part aux dons de Dieu, elle les a déjà reçus dans l'éternelle prescience et l'éternel dessein de son auteur, et c'est pour cela qu'elle est éternellement aimée (3).

(1) S. Bonav., II, D. 26, a. 1, q. 2, ad 1.
(2) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 1.
(3) Cf. S. Thom., III, D. 32, q. 1, a. 3, ad. 1, sqq

Vous dites que l'amour de Dieu met en ceux qu'il aime, une perfection créée qui surpasse toute perfection de nature. Dieu donc aimant tout ce qui est, devrait enrichir de dons surnaturels tout être sorti de ses mains divines. C'est la dernière objection ; voici la réponse : « Il est vrai que la dilection divine est le principe de toute bonté dans sa créature. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que Dieu, dans l'infinie simplicité de sa substance et de son acte, aime diversement les créatures suivant les degrés différents de bonté que leur a prodigués son amour. Il aime toutes les choses créées en tant qu'il donne à chacune les perfections réclamées par sa nature. Mais l'amour parfait, l'amour proprement dit, est celui-là seulement dont il aime sa créature, non plus seulement comme un ouvrier aime son œuvre, mais comme un ami aime familièrement son ami ; c'est-à-dire, l'amour par lequel il se l'associe dans sa vie propre, dans sa béatitude et sa gloire. Telle est la dilection de Dieu pour les saints. Comme elle est la dilection par excellence, l'effet en est aussi la grâce par excellence, bien que les dons naturels soient aussi des grâces, pour autant qu'ils sont gratuitement accordés par Dieu » (1).

Outre cette première raison tirée de l'amour, S. Thomas en apporte une autre plus capitale encore, parce qu'elle

(1) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 1, ad 1.

Ailleurs, il avait déjà fait observer que l'amour de Dieu pour les êtres sans raison n'est ni ne peut être un amour d'amitié, puisqu'ils ne peuvent lui rendre amour pour amour, ni entrer avec lui dans une communion de vie, de biens et de félicité. On dirait plutôt que c'est quelque chose comme un amour de concupiscence : non certes qu'il les aime comme ce qui pourrait servir à son utilité propre, mais parce qu'il les ordonne aux créatures raisonnables pour leur utilité, à lui-même, pour sa bonté. Car l'amour de concupiscence peut avoir pour objet et notre bien personnel et celui des autres. I p., q. 20, a. 2, ad. 3.

nous montre plus nettement ce que la grâce est en elle-même, et comment l'ordre de la grâce, loin de détruire ou d'altérer l'ordre de la nature, le complète, l'élève et le perfectionne. La voici telle qu'on peut la lire dans la Somme théologique : « Ce ne serait pas chose convenable à la providence de Dieu de faire moins pour ceux qu'elle destine à la possession du bien surnaturel qui est Lui-même, vérité suprême et souveraine bonté, qu'elle ne fait pour les natures ordonnées au seul bien naturel. Or, quand il s'agit de ces dernières, Dieu ne se contente pas de les mouvoir aux opérations conformes à leur nature ; il leur donne largement des forces et des formes qui soient le principe intérieur de leurs actes, et les inclinent par une pente naturelle vers ceux qui leur sont propres. Et c'est ainsi que les mouvements qu'elles reçoivent de Dieu leur deviennent *connaturels* et faciles, suivant cette parole de nos saints Livres : Il dispose tout avec suavité (1). Donc, à bien plus juste titre, lorsqu'il s'agit des êtres qu'il meut vers le bien surnaturel et sans fin, doit-il leur infuser certaines *formes* et certaines *qualités* d'un ordre supérieur, au moyen desquelles il les mène avec aisance et douceur à la conquête de l'éternelle bonté » (2).

Plus tard nous verrons pour quelle cause, parlant de ces divines réalités, S. Thomas emploie le pluriel (3). Qu'il nous suffise de remarquer ici qu'il conçoit la grâce comme une espèce de nature supérieure imprimée dans l'âme, à la manière des qualités, pour être un principe de tendance vers le bien suprême et la racine des opérations surnaturelles qui doivent nous en assurer la possession.

Ne nous lassons pas de demander à nos maîtres les éclaircissements qui peuvent nous faire mieux saisir la pro-

(1) Sap., VIII, 1.
(2) S. Thom., 1. 2, q. 110, a. 2.
(3) L. III, c. 1, sqq.

fondeur et la sûreté de leur doctrine. Il s'est trouvé des esprits à courte vue pour retourner contre le docteur Angélique la dernière preuve que nous venons de transcrire, et voici de quelle manière. Plus, disaient-ils, une créature est parfaite, plus elle a pleinement en elle-même les moyens d'atteindre sa destinée. Si donc les êtres sans raison. sous l'œil et la main de la providence, peuvent tendre à leur fin par les seules énergies de leur nature, ne semble-t-il pas que la créature raisonnable, incomparablement plus parfaite, doive avoir, elle aussi, cette même puissance ; et, par suite, qu'une grâce surajoutée à ses forces naturelles soit chose intrinsèquement inutile.

C'est là, si je ne me trompe, un raisonnement de rationaliste. Sans doute. l'énergie qu'il tient de sa nature pourrait suffire à l'homme, s'il n'avait d'autre fin que celle qui répond aux exigences de cette même nature ; mais parce qu'il a plu à Dieu de lui destiner une fin qui surpasse incomparablement toute fin naturelle, c'est-à-dire, la possession de sa propre béatitude, il s'ensuit manifestement qu'il devait, en l'élevant, proportionner la créature raisonnable à ces nouvelles destinées, et par conséquent la transformer en elle-même, comme il la transformait dans son but (1).

Mais, dit-on encore, si vous admettez une grâce créée comme principe de vie surnaturelle et divine, que deviennent les axiomes des Pères : Dieu est la vie du corps ; comme Dieu nous a créés, ainsi nous recrée-t-il, par lui-même et sans intermédiaire, et c'est là le propre de l'agent souverainement parfait ; enfin, rien ne doit s'interposer entre l'âme et Dieu.

Quelques distinctions suffiront à dissiper les équivoques. « S'il y a ressemblance entre le rapport de Dieu à l'âme

(1) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 1, ad 3.

et de l'âme au corps, il n'y a pas absolue parité. L'âme est pour le corps une cause non seulement efficiente, mais formelle : car c'est elle qui le détermine et se communique à lui comme un principe d'être et de vie. Or, entre la matière et la forme qui la détermine, la philosophie ne peut concevoir aucun intermédiaire. Mais il ne peut convenir à l'infinie perfection de Dieu d'être la forme de l'âme, si ce n'est la forme exemplaire. Et voilà pourquoi Dieu qui la vivifie immédiatement par lui-même comme cause efficiente, doit nécessairement lui communiquer la vie de la grâce par une forme créée » (1). Au reste, la comparaison se retourne aisément contre ceux qui voudraient en abuser. En effet, dans l'ordre de la vie naturelle Dieu vivifie le corps humain, mais au moyen de l'âme qu'il infuse ; ainsi dans l'ordre supérieur de la grâce, Dieu communique la vie surnaturelle, mais au moyen d'une forme créée qu'il imprime dans l'âme.

C'est par une distinction semblable que se dissipera la seconde équivoque. Créer et recréer sont également de Dieu seul comme cause efficiente. De même donc qu'en créant l'homme, il lui donne une forme substantielle qui le constitue dans son être naturel et dans son degré spécifique ; de même en le recréant, il doit produire en lui cette forme supérieure de la grâce qui lui donnera l'être surnaturel exclusivement propre aux enfants d'adoption. Est-il possible, en effet, de concevoir une cause agissante qui ne produise rien, ni forme substantielle, ni force accidentelle ? Donc, Dieu et la grâce s'unissent pour nous *recréer* ; celle-ci comme principe formel de notre être divin, celui-là comme principe efficient (2).

La troisième équivoque tombe d'elle-même devant une explication du même genre. Que signifie, dans la pensée

(1) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 1, ad 5.
(2) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 1, ad 4.

de S. Augustin qui l'a formulé, le principe que rien ne s'interpose entre l'âme et Dieu ? Une vérité très simple, mais qui se concilie sans peine avec la doctrine traditionnelle : Dieu ne nous a pas créés ni justifiés par je ne sais quelle puissance ministérielle, mais par lui-même ; et c'est lui-même, et non pas une créature, fût-elle un séraphin, qui sera notre béatitude. Mais cela n'exclut pas la forme qui, déposée dans l'âme, l'assimile à Dieu (1).

Donnons, pour en finir, une dernière et plus complète réponse que j'emprunte encore au docteur Angélique. « Dans l'œuvre de la sanctification des âmes, il faut distinguer une double opération du Saint-Esprit : l'une qui se termine à l'acte premier, c'est-à-dire à l'*être* surnaturel de l'âme ; l'autre qui se termine à l'*acte second*, c'est-à-dire au mouvement de la volonté vers Dieu, le bien suprême. Or, dans l'une et dans l'autre de ces opérations il faut reconnaitre quelque chose d'intermédiaire entre l'âme et son Dieu. Cherchons-en la cause, non pas dans la faiblesse ou l'impuissance du Saint-Esprit qui opère sur l'âme, mais dans la nécessité de l'âme qui reçoit en elle l'opération divine. Toutefois, cet intermédiaire doit être diversement conçu. Quant au premier effet qui est l'*être* surnaturel, la grâce (*caritas*) se pose entre l'âme et Dieu comme une cause formelle : car tout *être* dans la créature résulte d'une forme. Quant au second effet, qui est l'opération, la charité s'interpose à la manière d'une cause agissante... car il est impossible qu'une opération procede, a l'état parfait, d'une créature, à moins d'avoir une perfection de la puissance pour principe, au sens où nous disons que l'habitude d'où sort l'acte en est le principe » (2).

(1) S. Thom., de Verit., q. 27 a. 1, ad 10.
(2) S. Thom., I, D. 17, q. 1, a. 1, ad 1.

Cet exposé de la doctrine de ces deux grands maîtres, S. Thomas et S. Bonaventure, nous dispense de nous étendre sur la pensée des autres. Indiquons seulement en quelques mots quelles sont leurs conclusions sur le même sujet. A cette question : qu'est-ce que la grâce, ils répondent sans hésitation aucune, avec une pleine et constante assurance, depuis les premiers jours de la Scolastique jusqu'à sa décadence au XVIII[e] siècle : La grâce, « c'est un accident créé qui transforme l'âme et l'assimile à Dieu » (1) ; c'est « le reflet projeté sur l'âme par la lumière incréée, la source des vertus, comme le corps lumineux est la source de ses rayons (2) ; c'est une habitude infuse et l'image de la divine bonté, qui nous unit très intimement à Dieu » (3) ; c'est une habitude immanente, semence de Dieu dans l'âme, et principe des actes méritoires et de la vision béatifique (4) ; c'est une qualité permanente qui nous dispose à l'exécution prompte et fructueuse des ordres divins (5) ; un don créé, physiquement stable au fond des âmes, cause formelle de notre adoption (6). Autant de formules équivalentes et d'affirmations, empruntées aux théologiens de toutes les époques et de toute école, qui suffisent pleinement à démontrer quelle est sur ce point la doctrine commune ; doctrine qu'il serait au moins *téméraire* de révoquer en doute.

Il est donc bien vrai, ceux-là pervertissent plus ou moins gravement la notion de la grâce justifiante, qui ne voient en elle que l'imputation de la divine justice, ou la

(1) Alex. Halens., 3 p., q. 64, m. 2, a. 2.
(2) Petr. à Tarent. in II, D. 26, a. 1 et 2 ; D. 27, a. 1.
(3) Dionys. Carth. in II, D. 26, q. 1.
(4) Domin. Soto, de Nat. et grat., L. I, c. 5.
(5) Ant. Vega, de Justificat., L. V, c. 2, 4.
(6) Theolog. Wirceb., de Gratia habit., c. 1, etc., etc.

justice des œuvres ; ou qui voudraient la ramener tout entière, soit à je ne sais quelle continuité de touches divines et d'actes indélibérés, soit à la bienveillante présence du Saint-Esprit dans les âmes qu'il aime et dont il est aimé, soit à certaine exigence de secours surnaturels qui n'appartiendraient qu'aux justifiés, soit, pour tout dire, à des modifications dont toute la réalité serait, au fond, celle de la substance elle-même.

---

## CHAPITRE V

**De la nature métaphysique de la grâce, et pourquoi Dieu seul peut la produire dans les âmes par une sorte de création.**

1. — La grâce est une forme intérieure et permanente. Mais cette forme, ce principe de notre filiation, à quel genre suprême appartient-il dans la distribution des êtres : est-il quelque chose de substantiel ; est-ce un accident ? Et s'il faut le ranger parmi les réalités accidentelles, à quel genre inférieur, à quelle espèce d'accidents le ramènerons-nous ? Questions longuement discutées parmi les théologiens scolastiques, et sur lesquelles nous ne dirons que ce qui peut être strictement nécessaire pour en avoir quelque idée.

Que la grâce soit quelque chose d'accidentel en l'âme, ou, ce qui revient au même, qu'elle ne soit ni substance ni même principe de substance, comme l'âme ou le corps (la matière ou la forme), c'est ce qui ne peut faire aucun doute pour qui connaît la valeur des termes. « Par le fait même que la grâce est une réalité créée, il est nécessaire qu'elle soit comprise sous le genre accident. En effet, rien de ce qui présuppose *complet* l'être d'une substance, ne peut être substantiel dans cet être. Donc, puisque la grâce suppose l'âme et l'homme existant indépendamment d'elle, il faut qu'elle leur soit unie comme accident. Une chose, je le sais, peut s'unir accidentellement à une autre, bien qu'elle soit en elle-même une substance ; par exemple, le vêtement à l'homme qui le

porte. Mais, ce que j'ai dit du vêtement qui est substance, et pourtant n'a qu'une union très accidentelle avec l'homme qu'il recouvre, ne peut s'appliquer à la grâce... Et la raison dernière en est que la grâce joue dans l'âme le rôle d'une forme intrinsèque, et qu'elle survient quand l'être substantiel est déjà complet » : deux éléments qui font l'accident proprement dit (1).

Voilà donc la grande, l'infinie différence entre la nature divine prise en elle-même et la nature divine participée qui est la grâce ; ou, si l'on veut, entre l'archétype et l'image. La nature divine en elle-même est substance et rien que substance, forme infiniment actuelle, qui ne s'appuie sur aucun sujet, qui n'actue nul être en puissance, parce qu'elle est l'Acte pur, et l'Être subsistant. La nature divine *participée* n'est qu'un accident, forme surnaturelle d'une substance qu'elle perfectionne, il est vrai, mais qui lui fournit un indispensable support. C'est ce que S. Thomas a formulé dans une de ces sentences qui disent beaucoup de choses en très peu de mots : « Ce qui est substantiellement en Dieu, est accidentellement dans l'âme participant à la divine bonté, comme il appert de la science et du vouloir » (2).

2. — L'Église dans ses Conciles et ses décrets dogma-

(1) S. Thom., II, D. 26, q. 1, a. 2. coll. I, D. 17, q. 1, a. 2.

(2) Id., I-2, q. 110, a. 2, ad 2.

« La forme substantielle (une âme par exemple), et la forme accidentelle (comme serait une pensée), se rapprochent sur un point, et diffèrent par un autre. Elles s'accordent en ce que l'une et l'autre est un *acte*, et que l'une et l'autre met en *acte* ce dont elle est la forme. Mais elles diffèrent, parce que la forme substantielle donne *l'être* simplement dit, et que la forme accidentelle, présupposant cet être premier, ne donne à qui la reçoit, que *d'être* de telle ou telle qualité, de telle ou telle étendue, d'avoir telle ou telle manière d'être. Le sujet de la première, c'est l'être seulement en puissance, et celui de la seconde, l'être en acte ». S. Thom., I p., q. 77, a. 6.

tiques ne parle pas en termes exprès d'accident ; mais elle fait assez comprendre la chose en taisant le mot : car de l'accident seul on peut dire qu'il *est inhérent* dans l'âme. Mais à quel genre d'accidents rapporterons-nous la grâce ? Le Concile de Trente s'est très sagement abstenu de le définir. Ce qu'on peut néanmoins affirmer d'une manière certaine, c'est qu'elle appartient à la catégorie de la *qualité*. Sur ce point, je ne trouve aucune controverse entre les docteurs de l'École. Les Pères, bien que nulle part ils n'aient agité cette question, me semblent avoir enseigné par anticipation l'opinion de la Scolastique. C'est ainsi que le confesseur Maxime nous dit que le « Verbe fait homme, a déifié les âmes non par une nature, mais par une qualité, *non natura sed qualitate deificavit* » (1). S. Cyrille d'Alexandrie (2), S. J. Chrysostome, Ammonius (3) et d'autres en plus d'un endroit nous présentent la grâce ou la forme permanente de notre sainteté, sous la même appellation.

Un dernier éclaircissement est ici nécessaire. La grâce l'emporte en perfection sur la substance, puisqu'elle la transforme et l'élève excellemment au-dessus de la nature. Or, que devient cette prééminence de la grâce sur la substance de l'âme, si elle est une qualité purement accidentelle ? Comment accorder ensemble deux affirmations à première vue si contradictoires : la grâce est au-dessus de toute nature, et la grâce est un accident, c'est-à-dire, une chose moins noble par son être que cette même nature substantielle ? Rien de moins facile en apparence, et pourtant rien de plus simple en réalité, pour qui sait aller au fond des choses. Considérée précisément comme

(1) S. Maxim. Capp. quinquies centen. Cent. 2, n. 26. P. Gr., t. 90, p. 1229.

(2) S. Cyrill. Alex., l. IX in Joan., P. Gr. t. 74, p. 260.

(3) Ammon. Caten. ad Joan., XIV, 18. P. Gr., t. 85 p. 1489.

accident et qualité, la grâce est manifestement inférieure par son *mode* d'être à la substance : celle-ci subsiste en elle-même, tandis que la grâce créée n'a d'existence que dans son sujet, âme ou pur esprit. Mais, considérée comme expression de la divine beauté, la grâce l'emporte incomparablement sur la substance, parce que seule elle est une participation de la nature divine (1).

Et ces deux choses sont si loin d'être incompatibles, que l'une est la condition de l'autre. Donnez à la grâce la dignité de substance, et vous réduisez à néant la participation de la nature divine qui fait son essence et sa gloire : car une substance surnaturelle, c'est-à-dire une substance en dehors de Dieu qui, par sa vertu native, pourrait le contempler et l'aimer tel qu'il est en lui-même, est pure chimère (2). Donc la grâce n'existe qu'à la condition d'avoir un mode d'être inférieur à celui de la substance. Et, d'un autre côté pourtant, cette réalité purement accidentelle a tant de puissance dans son apparente infirmité, qu'elle surpasse par son effet celui de la substance elle-même : celle-ci ne constitue qu'un homme ou qu'un ange, et celle-là fait de cet homme ou de cet ange un fils adoptif de Dieu, un dieu déifié.

J'entends un philosophe trop subtil réclamer contre la réponse qui vient d'être donnée. Il est impossible, dit-il, qu'une grâce *accidentelle*, à quelque point de vue qu'on se place, l'emporte en dignité sur une substance raisonnable. Puisque tout accident émane de la substance, aucun, par suite, ne peut avoir une perfection que celle-ci ne contiendrait pas.

Demandons encore une fois la réponse aux anciens

(1) S. Thomas, 1. 2, q. 110, a. 2, ad 2 ; col II, D. 26, q 1. a. 2, ad 2, S Bonav., II, D. 26, a. 1, q. 3, ad 1 et 2.

(2) *Sup*, l. II c. 2, p. 93, sqq

maîtres. Ils nous diront qu'il faut distinguer une double classe de qualités ou d'accidents. Tous, il est vrai, reposent plus ou moins immédiatement sur la substance, comme sur leur sujet ; mais tous n'émanent pas des principes constitutifs de la substance ou de ses propriétés. S'il y a des corps lumineux par eux-mêmes, il en est d'autres qui reçoivent du dehors les clartés dont ils brillent. La science, les vertus naturelles et d'autres qualités du même genre, sont des produits dont se couronne la substance par l'exercice de ses facultés natives. Quant à la grâce, elle vient de plus haut. C'est une semence céleste (*semen Dei*) que Dieu seul peut déposer au fond des âmes qu'il figure à son image. Ce qui vient de la nature, c'est la simple capacité de recevoir la forme divine ; mais cette forme ne peut émaner ni de la nature ni d'aucun agent créé (1).

On se demande encore comment la grâce agit sur l'âme pour la transformer et lui faire produire des opérations surnaturelles, puisqu'il n'appartient pas à l'accident d'agir sur le sujet qu'il modifie. La réponse est très simple : la grâce agit sur l'âme, non pas comme le peintre sur la toile, mais comme la couleur ; en d'autres termes, elle agit à la manière d'une cause formelle, et non point à la façon d'une cause efficiente ; et c'est là précisément le rôle d'un accident.

3. — Qu'une substance créée ne puisse être en elle-même et pour elle-même la cause de la grâce, on l'admettra sans peine (2). Mais est-il bien vrai qu'elle ne la peut recevoir d'aucun agent créé ? Rien de plus certain, s'il

(1) S. Thom., de Virtut. in comm. a. 10, ad 13.

(2) Je ne parlerai pas explicitement de la cause efficiente des vertus infuses ou des dons, puisqu'ils sont produits avec la grâce et dans la grâce.

s'agit de la cause principale, c'est-à-dire de la cause qui opère par sa vertu propre, et non pas comme *simple* instrument d'un principe supérieur.

De peur de tomber dans d'inutiles redites, rappelons seulement pour mémoire tant de textes, où les Pères démontrent la divinité du Fils et du Saint-Esprit par cela même qu'ils sont les auteurs de la grâce, et que c'est par eux que l'image divine est imprimée dans nos âmes. Argumentation vaine et preuve inefficace, si d'autres que Dieu pouvaient, même dépendamment de Dieu cause première, produire en nous cet admirable effet.

Mais ce n'est pas assez d'énoncer le fait : il faut, dans la mesure de nos forces, en rechercher la raison dernière. C'est un principe évident qu'aucun être ne saurait produire un effet dont l'excellence dépasse sa nature, attendu qu'en tout ordre la cause doit être plus parfaite que ses produits. Demander des pensées à un être purement sensible et matériel, serait une chimère. De là vient que toutes les beautés créées nous révèlent en Dieu, leur souverain auteur, une beauté qui les renferme toutes et dans un degré suréminent. Or, le don de la grâce est incomparablement au-dessus de toute substance et de toute perfection purement naturelle, puisqu'il est la plus excellente participation de la Nature au-dessus de toute nature. Donc il est absolument impossible à la créature d'être la cause de la grâce. « Par conséquent, il est nécessaire que Dieu seul déifie l'homme, en le faisant participer par ressemblance à sa nature divine, tout comme il est nécessaire d'être feu pour enflammer » (1).

(1) « Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem ; sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis. » S. Thom. 1-2, q. 112, a. 1 in corp. ; et IV, D. 16, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 2.

Enseigner que Jésus-Christ Notre-Seigneur est comme homme cause de la grâce ; que son corps est non seulement vivant dans la sainte Eucharistie, mais vivifiant ; que toute sainteté nous vient de sa plénitude ; enfin que les sacrements eux-mêmes contiennent et produisent la grâce, ce n'est pas aller contre cette conclusion. En effet, nous n'avons parlé que de la cause *principale*. Oui, l'humanité du Christ est une source de grâce et de vie : mais c'est comme organe de la divinité qu'elle opère de si merveilleux effets. Or l'instrument, quel qu'il soit, ne produit pas l'effet auquel il est appliqué, par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal qui passe en quelque sorte par lui pour aller à l'effet. Le pinceau de Raphaël a fait d'admirables tableaux ; est-ce à lui qu'il faut en attribuer la gloire, comme à leur cause ? Non en vérité : car il n'était qu'un instrument aux mains du grand artiste. Ainsi le corps de Jésus-Christ ne produit pas la grâce par sa vertu propre, mais par celle de la personne divine qui rend son contact et son action salutaires (1).

Même solution pour tous les sacrements de la nouvelle alliance *qui dérivent* du Christ. Pris en eux-mêmes et considérés dans leurs éléments naturels, ils ont leur effet principal, puisqu'ils sont des causes : l'eau mouille et rafraîchit, les mots frappent l'air et produisent des sons. Mais quant à l'effet qui est la grâce, c'est au Saint-Esprit qu'il appartient de le produire en qualité de cause principale ; et le sacrement, à ce point de vue, n'est plus qu'un instrument qui porte le commandement et la vertu de Dieu jusqu'à l'âme pour la sanctifier. Et c'est là ce qu'a voulu dire Notre-Seigneur par ces paroles : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit » ; englobant dans la même formule l'Esprit-Saint, cause première

(1) S. Thom., *ibid.*, ad 1.

et principale de la grâce de renaissance, et la cause instrumentale par laquelle il la produit (1).

C'est aussi par là que nous entendrons combien vaines et futiles étaient les accusations portées contre la sainte Église au sujet de l'efficacité qu'elle attribue à nos sacrements. Comment, disaient les protestants du XVI[e] siècle, de l'eau, de l'huile, ou toute autre matière semblable produirait-elle la grâce, c'est-à-dire la plus parfaite des œuvres de Dieu ? Qu'ils nous disent à leur tour comment un misérable morceau de matière plus ou moins bien travaillé produit des mélodies si divines, ou comment une main sans intelligence écrit parfois des chefs-d'œuvre de science et de poésie. Leur réponse sera la nôtre. D'un côté comme de l'autre, c'est la causalité première ou principale qui doit *précontenir* l'effet dans sa vertu propre, et non pas la causalité d'instrument.

4. — Quel nom donner à la production de la grâce ? Reportons-nous au commencement de cet ouvrage (2), et nous trouverons parmi les termes que l'Écriture et les Pères ont employés pour la caractériser, ceux de création et de recreation. Serait-ce donc par un acte créateur que Dieu nous appelle, en nous donnant sa grâce, à la dignité de fils adoptifs ? Oui et non.

Non, ce n'est pas une création proprement dite : car la création se termine à l'être, à tout l'être ; elle ne présuppose rien, ni la chose à produire, ni sujet quelconque dans lequel cette chose serait produite. Par conséquent, son terme est une substance capable d'exister en elle-même, indépendamment de tout autre élément substantiel et de tout sujet. Or la grâce n'est pas une substance ; elle présuppose la nature intellectuelle dont elle est une

(1) Id., *ibid.*, ad 2.

(2) L. I, c. 4, p. 29-30.

qualité ; l'être qu'elle apporte avec elle, est un être surajouté, comme celui de la pensée dans l'être pensant. Ce n'est donc pas un acte *créateur* proprement dit qui l'appelle à l'existence.

Et pourtant, c'est quelque chose comme une *création* : car, à la différence des autres formes qui, n'étant pas des substances, n'existent que dans *un tout*, comme l'âme des animaux sans raison, ou *dans un sujet* préexistant, comme la science, la couleur, et les autres qualités du même genre, la grâce ne peut avoir d'autre cause principale que Dieu. Ni les natures finies ne contiennent la cause *efficiente* qui puisse la produire, ni l'être qui la reçoit, ne recèle un principe *séminal* d'où quelque développement naturel pourrait la tirer (1).

Il faut, sans doute, qu'il y ait dans tout être intelligent une puissance positive, une capacité naturelle de recevoir en soi la grâce. « L'aptitude *(posse)* à posséder la foi, comme l'aptitude à posséder la charité, est de la nature de l'homme ; mais avoir la foi, comme avoir la charité, est de la grâce du fidèle », a dit S. Augustin (2). Mais cette aptitude a cela de singulièrement propre que Dieu seul peut l'*actuer*. Et c'est ce que veulent exprimer les théologiens, quand ils la nomment une puissance *obédientielle*. *Puissance :* car elle est une capacité de *devenir ;* puissance *obédientielle :* car ce devenir ne peut être réalisé que par la cause souveraine à qui tout obéit.

Comprenons bien la différence entre cette puissance obédientielle, et les autres puissances passives qui se rencontrent dans l'ordre de la nature. Voyez ce cadavre,

(1) Suar., de Gratia, L. VIII, c. 2, n. 9-10.

(2) « Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum ; sed habere fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiæ est fidelium ». S. August., de Prædestin. ss. c. 5.

celui de Lazare par exemple, déjà couché dans son tombeau. *Peut-il* se lever et reprendre sa place parmi les vivants ? Oui ; mais c'est uniquement à l'appel tout-puissant de Dieu. Sa puissance de revivre est puissance obédientielle. Cet autre homme, travaillé par une maladie grave, *peut* se relever aussi ; mais il y a dans la nature, en lui et hors de lui, des principes actifs assez énergiques pour lui rendre la santé. Sa puissance d'être guéri par leur application est une puissance non plus obédientielle, mais naturelle. Celle-ci répond aux causes *secondes* ; et celle-là à la seule cause première.

De là cette distinction, empruntée par les scolastiques à S. Augustin, entre les *raisons causales*, enfermées en Dieu seul, et les *raisons séminales*, déposées par lui dans les choses (1). « Quand on vous demandera si la production

(1) C'est en interprétant le passage de la Genèse sur la production d'Ève que le saint docteur a formulé cette distinction. « Elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit ; super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit... Horum et talium modorum (puta, quod herba sic germinet, homo loquatur) rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditæ atque concreatæ. Ut autem lignum de terra excisum... fructum gignat (Num., XVII, 8), ut per juventam sterilem femina in senecta pariat (Gen., XVIII, 11), ut asina loquatur (Num., XXII, 28) et si quid est ejusmodi, dedit quidem naturis quas creavit, ut ex eis et hæc fieri possent ; neque enim ex eis vel ille faceret quod ex eis fieri non posse ipse præfigeret, quoniam seipso non est nec ipse potentior ; verumtamen *alio modo dedit, ut non hæc haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret.*

« Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas quas rebus conditis non inseruit ; easque implet non illo opere providentiæ quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas

d'un effet doit être attribuée soit aux raisons *causales*, soit aux raisons *séminales*, répondez : Si l'effet en question est tellement de Dieu que la créature n'y concoure par aucune puissance, comme dans le cas de la création du monde, ou n'apporte qu'une puissance obédientielle, comme il arriva dans la multiplication des pains ; alors cet effet est produit suivant les raisons *causales*, que Dieu conserve dans sa volonté, parce qu'il n'est pas produit suivant l'exigence de la créature, mais suivant l'exigence de l'éternelle disposition de Dieu. Si, au contraire, l'effet est tellement de Dieu que la créature ait en soi la puissance de le produire, alors il est fait suivant les raisons *séminales*, comme lorsqu'un homme naît d'un homme, ou un arbre d'un autre arbre (1) ».

Donc, pour conclure, la grâce est de ces effets dont la *raison causale* est en Dieu seul. « *Ibi est gratia per quam salvi fiunt peccatores* » ; et sous ce rapport la production de la grâce se rapproche de la création. Inférieure à celle-ci, si l'on regarde au mode d'agir, puisqu'elle présuppose une base d'opération, elle la surpasse, si on juge l'une et l'autre par ses effets, puisque la dignité d'enfant de Dieu l'emporte incomparablement sur celle de la nature purement raisonnable.

administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. *Ibi est et gratia*, per quam salvi fiunt peccatores ». S. August., de Gen. ad litt., L. IX, n. 32, 33.

(1) S. Bonav., in II, D. 18, a. 1, q. 2.

# LIVRE III

## DES PRINCIPES D'ACTIVITÉ QUI RÉPONDENT A LA GRACE. — LES VERTUS INFUSES ET LES DONS DU SAINT-ESPRIT.

## CHAPITRE PREMIER

### L'existence et la nature des vertus infuses.

1. — Nous avons constaté l'existence de la grâce sanctifiante, principe inhérent et permanent dans l'âme, qui nous confère un être divin, une vie déiforme, l'être et la vie des enfants de Dieu. Mais tout être est pour agir. De là vient que la nature qui nous fait hommes, ne va pas sans des puissances d'opérer, intelligence, volonté, facultés sensibles, organisme, afin que l'agir réponde à l'être, le mouvement vital à la vie substantielle. Si donc nous avons en vertu de notre transformation surnaturelle un être supérieur, un premier principe de vie que ne saurait donner la nature, nous devons nous attendre à trouver en nous des forces, et comme des facultés nouvelles qui nous fassent vivre d'une vie plus haute, et poser des actes en rapport avec l'être de grâce que nous avons reçu. Car tout est harmonie dans les œuvres de Dieu.

Je n'examine pas encore si ces facultés de l'homme régénéré doivent être ou non réellement distinctes de la grâce sanctifiante. Ce que je constate c'est que, s'il y a en nous un don de Dieu qui nous donne l'être spirituel, Dieu se devait de nous infuser des principes d'action proportionnés à ce don de la miséricordieuse bonté. Faute de cela, l'œuvre nouvelle resterait inachevée ; l'homme surnaturel qui doit l'emporter si merveilleusement sur l'homme naturel, serait de ce chef au-dessous de lui.

Cette preuve, tirée de la grâce et de son effet propre, c'est-à-dire de l'être divin qui nous est donné en elle et

par elle, devient encore plus convaincante, quand nous considérons la fin qu'il nous faut poursuivre et posséder un jour, en notre qualité d'enfants de Dieu. Si nous n'avions qu'à tendre vers une fin naturelle ; en d'autres termes, si notre béatitude était proportionnée à la nature, les principes d'agir que nous trouvons en celle-ci suffiraient à cette poursuite. Mais, nous l'avons déjà vu et nous le verrons encore, notre destinée, comme enfants de Dieu, surpasse incomparablement celle qui nous conviendrait, si Dieu nous avait laissés dans la bassesse de notre condition native. Notre bonheur et notre gloire, c'est d'être appelés à partager l'héritage du Fils unique du Père, à voir Dieu face à face ; et nous savons que nulle faculté purement naturelle, si haute, si parfaite et si puissante qu'elle puisse être, ne saurait atteindre à ces sublimes hauteurs.

Donc, ou Dieu a moins libéralement et moins sagement pourvu les enfants adoptifs que les serviteurs, disons mieux, que les êtres sans raison, ou le don de la grâce a pour conséquence un don proportionnel de principes supérieurs à ceux de la nature, qui nous ordonnent vers la fin de notre nouvel être et de notre nouvelle vie (1). Ces principes, nous les appelons vertus surnaturelles ou vertus infuses : vertus, parce qu'ils nous sont donnés pour agir suivant les règles de la perfection ; vertus surnaturelles, parce qu'ils surpassent et les limites et les exigences de la nature raisonnable ; vertus infuses, parce que la nature n'en peut être la source, et qu'ils ont Dieu non seulement pour cause première, mais encore pour cause principale.

Remarquons, en passant, combien ces vertus diffèrent des vertus naturelles ou vertus *acquises*, au double point

(1) S. Thom., 1, 2, q. 62, a. 1.

de vue de leur origine et de leur essence. La vertu naturelle est un produit de notre activité, la science par exemple, ou la prudence ; la vertu surnaturelle vient de Dieu seul, comme la grâce sanctifiante dont elle est le complement. La vertu naturelle ne donne pas la puissance d'agir : elle perfectionne l'activité native, l'assouplit et la détermine, sans l'élever au-dessus d'elle-même ; la vertu surnaturelle ne donne pas seulement la facilité pour agir, mais une énergie nouvelle et plus haute, mais l'agir lui-même. Otez les vertus acquises, vous n'avez pas enlevé la force d'activité propre à la nature ; supprimez les vertus infuses, c'est l'impuissance absolue dans l'ordre des opérations divines, à moins que Dieu, par un acte tout particulier de son infinie puissance, ne supplée ce qui manque, comme nous l'expliquerons bientôt.

Le nom de vertu convient donc aux *habitudes* infuses en un sens incomparablement plus élevé. Car, encore une fois, ce n'est pas un germe déjà préexistant dans l'homme qu'elles développent ; c'est une activité d'un ordre supérieur qu'elles apportent. En d'autres termes, elles ne stimulent pas seulement les forces innées de la nature ; elles les transforment, comme la nature elle-même est transformée par la grâce, et les portent à des hauteurs où par elles-mêmes elles n'auraient pu monter. *Ecce nova facio omnia* (1).

(1) Apoc., XXI, 5.

« Il y a des habitudes qui tirent leur origine de la puissance naturelle, comme est celle qui s'acquiert par la répétition des actes ; et de ces habitudes il est vrai de dire qu'elles ne donnent pas la puissance, mais (habilitant) perfectionnent celle qu'on a déjà. Il y a d'autres habitudes qui descendent d'en haut, et dépendent moins du sujet qui les possède que de l'agent qui les donne (infuse). Et cette habitude ennoblit la puissance, et peut élever le sujet en qui elle est reçue, au-dessus de lui-même, à raison du principe d'où elle procède. Et cette habitude est la grâce. » S. Bonav., II, D. 28, dub. 1.

J'ai dit qu'on appelait ces habitudes vertus *infuses* pour les distinguer des vertus acquises par le libre et naturel mouvement de nos facultés. Il faut remarquer avec la théologie que toute vertu infuse n'est pas nécessairement une vertu surnaturelle du genre de celles que nous attribuons aux enfants de Dieu. Rien ne s'oppose à ce que Dieu, dont la puissance ne connaît pas de bornes, puisse, s'il le veut, produire en un moment, dans l'âme la plus ignorante, une science égale à celle d'un savant consommé. Cette science serait infuse, il est vrai ; mais elle ne le serait pas par elle-même, à raison de sa nature, puisqu'elle aurait pu être, et qu'elle serait vraiment chez d'autres le résultat de l'étude et du travail personnel. Les vertus dont nous parlons, sont infuses de leur nature, c'est-à-dire, qu'on ne peut les avoir qu'en vertu de l'infusion divine ; car elles dépassent et surpassent toute activité, toute énergie purement naturelle.

Nous l'avons démontré, la grâce est quelque chose de permanent dans l'âme régénérée : car il faut que la vie surnaturelle, fruit et produit de la nouvelle naissance en Dieu, soit durable au même titre que la vie naturelle, terme de la génération commune. Mais cela même exige aussi que les vertus infuses ne soient pas dans l'âme à l'état transitoire, et comme des auxiliaires de passage. C'est, en effet, le propre de la nature, dans quelque ordre qu'on la suppose, d'avoir des propriétés stables, et des capacités aussi permanentes qu'elle l'est elle-même. Donc toutes les preuves qui démontrent cette permanence de la grâce considérée comme principe de l'être surnaturel et divin, prouvent avec la même force la conservation permanente des vertus qui la suivent et lui font cortège.

On me reprochera peut-être de n'employer, dans une matière essentiellement théologique, d'autres arguments que des preuves empruntées à la raison naturelle, comme

si toute la question des vertus infuses ne relevait pas de l'enseignement de l'Eglise et de la révélation. J'ose dire que cette accusation n'est pas fondée.

Quel est notre point de depart ? L'existence de la grâce sanctifiante dans l'âme des justes, c'est-à-dire d'une forme permanente qui lui donne un être divin ; puis la destination de tout enfant de Dieu à la vision intuitive, c'est-à-dire à la béatitude parfaite qui surpasse universellement tout mérite et toute énergie native d'une substance créée. Ces deux vérités fondamentales je les ai démontrées l'une et l'autre par des preuves strictement théologiques. Quand donc je m'en sers ensuite comme de premiers principes, d'ou je déduis logiquement l'existence et la nécessité des vertus infuses, ce n'est pas sur des données philosophiques et purement rationnelles que je m'appuie, mais sur des vérités dogmatiques. La philosophie n'est pas la maitresse qui m'enseigne ; c'est la servante amie qui pénetre dans le domaine de la révélation, à la suite et sous la garde de la foi, pour en polir l'expression et en *développer* le contenu.

Prenons un exemple, en dehors de la question présente, dans le dogme le plus mystérieux de tous, celui de la Trinité. Par sa lumière propre la raison, bien loin de pouvoir démontrer un si grand mystère, n'en soupçonnerait probablement même pas l'existence. C'est donc par la foi seule qu'il nous est connu de cette connaissance imparfaite à laquelle il nous est donné de prétendre, tant que nous sommes encore dans l'exil. Et pourtant, quand une fois nous savons par la revelation divine qu'il y a dans le sein de Dieu, par voie d'intelligence et de volonté, des processions analogues à celles que la conscience nous decouvre dans l'esprit crée, il nous devient possible, sinon facile, de conclure logiquement de cette donnee de la foi tout ce que la doctrine catholique nous

apprend sur les personnes divines, ce qui les constitue, ce qui les distingue, quels doivent en être le nombre, l'ordre, et la notion propre. Nos docteurs, et S. Thomas d'Aquin plus et mieux que tous les autres, ont heureusement fait ce travail, qui est le *fides quaerens intellectum* de S. Augustin et de S. Anselme. Et dans ce genre de déduction la raison, partant de la foi, dépasse les limites de la foi *stricte*, tant la méthode est féconde entre des mains habiles. Voilà comment jusqu'ici nous sommes arrivés à la connaissance des vertus surnaturelles, ce corollaire obligé de la grâce qui nous donne notre être divin.

2. — Au reste, ce que nous avons déduit des principes doctrinaux, nous pouvons le confirmer directement par l'autorité de la tradition. En effet, les conciles de Trente et de Vienne ne sont pas moins explicites sur les vertus infuses que sur la grâce qui nous justifie. Comme celle-ci nous est infusée dans notre naissance spirituelle, celles-là le sont également. « Dans la justification, dit le premier concile, l'homme reçoit *infuses* (avec la rémission des péchés), par Jésus-Christ sur lequel il est greffé, la foi, l'espérance et la charité » (1). Qu'on doive entendre par ces dernières expressions non pas seulement les actes de ces vertus, mais les vertus elles-mêmes, c'est ce qui ressort manifestement et des termes employés par le Concile, et de la généralité de sa doctrine. Des termes employés par le Concile : car *infuser* se dit non des opérations qui sont de nous et de Dieu, mais des principes d'agir qui sont de Dieu seul. De la généralité de la doctrine : car la justification, décrite en ce chapitre, est la justification commune des enfants comme des adultes, celle qui régénère et fait passer de l'état de déchéance où naissent les fils d'Adam, à l'état de grâce et d'adoption. Si donc les en-

(1) Conc. Trident., sess, VI, c. 7.

fants régénérés sont incapables de produire aucun acte de ces vertus, il faut bien qu'ils les reçoivent comme principes supérieurs d'agir. « Impossible de plaire à Dieu sans la foi », dit l'apôtre (1) après Notre-Seigneur. Quelle foi peut avoir un nouveau-né qu'on baptise autre que la foi habituelle, c'est-à-dire la vertu même de croire ? C'est pourquoi Luther s'est attiré de justes risées, quand, pour défendre sa justification par la foi, il a osé soutenir que les enfants au baptême entraient en possession de la justice du Christ par un acte explicite de foi surnaturelle ?

Rappelons encore la décision du Concile de Vienne et la solution sur la grande question qui divisait alors l'École. Ce que nous en avons dit à propos de la grâce, nous dispense de donner ici des développements nouveaux qui sembleraient à bon droit superflus.

S'il nous plaît de remonter plus haut le fleuve de la tradition, nous trouverons les affirmations très formelles de S. Augustin sur l'existence des vertus infuses. Peut-il avoir autre chose en vue que ces principes prochains d'activité surnaturelle, dans le texte déjà cité : « Au baptême les enfants reçoivent à l'état latent ce principe de vie qui, chez l'adulte, se manifeste par les actes » (2). On pourrait au besoin accumuler les témoignages ; les cours de théologie dogmatique en sont pleins. Ici, par exemple, le saint pape Grégoire le Grand nous montre le Saint Esprit demeurant dans le cœur du juste avec la foi, l'espérance, la charité, l'humilité, la chasteté, la miséricorde et tout le glorieux cortège des autres vertus (3). Là, S. Prosper déplore « l'universel naufrage causé par la faute originelle, où sombrent la lumière et la *beauté des*

(1) Hebr., XI, 6 ; col. Luc. XVI, 16.

(2) S. August., de Peccat. merit. et rem., L. 1, c. 2.

(3) S. Gregor. M., Hom. 5 in Ezech.

*vertus*, pendant que la substance et la volonté restent sauves » (1).

**3.** — J'ai voulu traiter la question tout entière, avant d'aborder une difficulté dont la solution pourra, si je ne me trompe, éclaircir encore et confirmer la doctrine qui précède. Considérons l'homme qui n'est pas encore sorti du péché : il est, comme le juste, destiné à posséder Dieu dans la béatitude, puisque la fin dernière de toute créature raisonnable est la vision de Dieu. De là l'obligation pour lui de tendre à la justification ; et comme cette tendance ne va pas sans des œuvres proportionnées à la grâce qui la couronne, il faut qu'il produise des actes surnaturels. Donc, et c'est à ce point spécial qu'apparaît la difficulté, les vertus infuses, pas plus que la grâce sanctifiante elle-même, ne sont nécessaires pour produire des opérations supérieures aux forces naturelles. Qu'elles ne soient pas absolument nécessaires, je l'accorde volontiers ; mais la thèse et les preuves qui la démontrent, n'en sont ni moins solides ni moins vraies. Une première remarque à faire, c'est que les actes qui disposent à la justification, *motus ad justitiam*, comme le Concile de Trente les appelle, ne sont méritoires ni de la grâce justifiante elle-même, ni de la gloire future (2). Le mérite proprement dit n'appartient qu'aux enfants de Dieu ; donc, là où n'est pas le principe formel de l'adoption, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus, il n'y a ni ne peut y avoir d'actions méritoires. Nous ne pouvons nier, il est vrai, que les actes par lesquels un pécheur se prépare à l'état de grâce, soient intrinsèquement surnaturels, c'est-à-dire, dépassent par leur substance toute activité de la nature. La doctrine

(1) S. Prosper, c. Collat., c. 9, al. 19.

(2) Conc. Trid., sess. VI, cap. 8.

de l'Église paraît tellement formelle que, depuis le Concile de Trente, il n'existe plus sur ce point de sérieuse controverse entre les théologiens catholiques. Mais, observons-le bien, ces mêmes actes préparatoires à la justification, actes de foi, d'espérance, de repentir et les autres, s'ils ne supposent pas la participation permanente de la nature et de la vertu divine à laquelle ils disposent, exigent toutefois une élévation transitoire des facultés de l'âme ; et c'est ce que le saint Concile nous enseigne expressément à maintes reprises (1).

En quoi faut-il mettre cette élévation passagère, et comment devons-nous l'expliquer ? C'est là une question secondaire dont la réponse sera librement discutée par nos docteurs, tant que l'Église n'aura pas dit le mot qui finit parmi nous toute controverse. Le Concile de Trente nous enseigne en général qu'elle est une impulsion, une touche du Saint-Esprit qui réveille l'âme, l'éclaire, l'excite et « *la meut*, mais ne *l'habite* pas encore » (2) ; et dans la question présente cet enseignement nous suffit. Mais n'est-il pas évident que tout autre doit être la condition des enfants, tout autre la condition de ceux qui ne le sont pas encore, au point de vue de l'activité surnaturelle ? Que Dieu refuse à ceux-ci les vertus infuses ; qu'il se contente de leur accorder l'assistance passagère que nous appelons grâce actuelle, je le conçois : c'est dans l'ordre. N'ayant pas encore la nature des enfants de Dieu, comment en auraient-ils les facultés ?

Mais que, après leur avoir miséricordieusement donné la participation de sa nature et de sa vie propre, il refuse à ceux qui la possèdent comme une forme stable et permanente, la participation de son intelligence et de sa

(1) Conc. Trid., sess. VI, cap. 5 et 6 ; can. 3.

(2) Conc. Trid., sess. XIV, c. 4, col. sess. 6, *l. cit.*

volonté propre, c'est-à-dire les vertus infuses, principes prochains et permanents d'opération, je ne peux l'entendre. Ce serait bouleverser tout l'ordre de sa providence, et mettre en quelque sorte en oubli les règles de son infinie sagesse. Quoi donc ? Ces forces surnaturelles qui ne sont pas dans l'âme parce que la grâce, leur naturel support, en est encore absente, elles n'y viendraient pas, quand cette grâce y règne ? Je verrais des enfants de Dieu sans les propriétés qui répondent à leur nature, lorsque, même aux plus bas degrés de l'échelle des êtres, toute substance et toute vie possède de par Dieu les forces proportionnées à son essence ? Est-ce croyable : est-ce digne d'un Dieu souverainement sage et souverainement bon (1) ?

(1) S. Thom., de Virtut. in communi, a 10 cum parall. De là le saint Docteur tire une grave conséquence. Si l'homme en vertu de la grâce sanctifiante est un dieu : si par les vertus infuses, il possède les principes d'agir proportionnels à cette grandeur surnaturelle « oportet quod regula (agendi) sit divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi deus factus participative operetur ». In III, D. 34, q. 1, a. 3.

## CHAPITRE II

### Des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité

Parmi les vertus infuses, la doctrine catholique nous en propose trois principales : la foi, l'espérance et la charité. Toutes les trois répondent à la dénomination commune de vertus théologiques (ou théologales), non pas seulement parce qu'elles ont Dieu pour cause immédiate et que c'est lui qui nous en a révélé l'existence, mais encore et surtout parce que, nous ordonnant vers Dieu, elles l'ont directement pour objet. J'ai dit qu'elles nous sont proposées par la doctrine catholique : car, outre que les conciles, et notamment le Concile de Trente, en font une mention très spéciale, l'Écriture sainte elle-même en recommande à chaque instant les actes ; et l'Église, cette mère commune des chrétiens, se conformant à la volonté de son divin époux, ne souhaite rien tant que de les mettre dans le cœur et sur les lèvres de ses enfants. Or, s'il est vrai, comme nous l'avons démontré, que les actes supposent naturellement des principes d'agir qui soient du même ordre que ces actes, manifestement les actes de croire en Dieu, d'espérer en Dieu, d'aimer Dieu exigent des *vertus infuses*.

Du reste, en partant de ce principe que notre fin dernière à nous, enfants de Dieu régénérés dans le Christ, la fin vers laquelle nous devons tendre, et qui fera, une fois atteinte, notre béatitude, est la possession de Dieu, il n'est pas malaisé d'établir par une déduction logique-

ment rigoureuse l'existence et la nature de ces trois vertus. J'emprunterai mes raisonnements à S. Thomas d'Aquin, et je ne ferai guère que traduire ce qu'il nous enseigne au troisième livre de sa *Somme philosophique* (1).

1. — Voici d'abord comment il argumente pour démontrer l'existence de la plus élevée de ces trois vertus, la charité. La grâce sanctifiante, dit ce grand docteur, appelle en nous la charité, en d'autres termes, l'amour parfait de Dieu. Qu'est-ce, en effet, que la grâce si ce n'est un don très excellent de la divine dilection ? Or, l'effet propre et naturel de la divine dilection dans l'homme, c'est d'amener l'homme à rendre à Dieu, le donateur par excellence, amour pour amour. Lorsque j'aime et que je prodigue en aimant les témoignages de mon amour, n'est-ce pas dans le but de gagner le cœur de la personne aimée, c'est-à-dire d'être aimé comme j'aime : tellement que mon amour, s'il ne rencontre qu'indifférence et froideur, au lieu d'un amour réciproque, s'alanguit et s'éteint comme un feu qu'on priverait de tout aliment ?

Que fait en nous la grâce sanctifiante ? Elle nous assimile à Dieu ; elle nous rend participants de sa nature ; elle nous donne le droit à la possession du bien suprême ; elle nous constitue les fils adoptifs, les amis, les commensaux et les héritiers de Dieu. Autant de titres qui appellent l'amour, et non pas un amour quelconque, mais l'amour de charité.

La ressemblance appelle l'amour : car elle en est le naturel fondement, puisqu'elle ramène à l'unité ceux qui se ressemblent (2).

(1) S. Thomas, III, c. Gent., c. 102-103.
(2) S. Thom., 1. 2, q. 27, a. 3.

La participation de la nature appelle l'amour : car si je participe à la nature de Dieu, je dois aussi participer aux actes dont, suivant notre manière de concevoir, cette nature est essentiellement le principe et la source, et par conséquent à l'amour qu'il a pour son infinie bonté.

La qualité de fils adoptif appelle l'amour : car est-ce être fils que ne pas aimer son père, et quel père ?

L'union parfaite qui sera notre héritage, appelle l'amour : comment, en effet, ne pas aimer celui qui nous invite si tendrement et si fortement à vivre de sa vie, à posséder avec lui le bien suprême, à nous asseoir éternellement à sa table dans la joie d'un commun et éternel banquet ?

Et cet amour doit être un amour pur et parfait, l'amour de charité : car la charité, comme l'amitié qu'elle renferme en elle, est fondée sur cette communion de nature, d'aspirations, de biens et de vie (1).

Or, si la grâce sanctifiante exige de nous à tant de titres un filial amour pour Dieu, ne faut-il pas qu'en nous la donnant, Dieu nous donne aussi le principe intérieur qui nous rende capables d'en poser les actes ? Puis-je croire que, après avoir tant fait pour que je l'aime, il m'ait dénié cette vertu de charité, foyer naturel d'où jaillit le divin amour ?

Mais, dira-t-on peut-être, qu'est-il besoin d'un nouveau principe, puisque l'âme raisonnable avec ses forces naturelles peut aimer Dieu d'un amour de bienveillance, pour lui-même, en vue de son infinie bonté ; l'aimer non seulement parce qu'il est la source d'où nous viennent tous les biens, mais encore parce qu'il est en lui-même souverainement bon, la bonté suprême, le bien infini. Je sais combien d'obstacles pourraient arrêter l'âme dans ce mouvement d'amoureuse complaisance ; mais, je me

(1) S. Thom., 2. 2, q. 23, a. 1

garderai bien de le nier, à regarder les choses en elles-mêmes, cet amour de Dieu convient à la nature, et n'excède absolument ni son énergie native ni sa naturelle tendance. Toutefois, il n'en reste pas moins vrai que l'amour de charité dépasse absolument toutes les forces de la nature. En effet, qu'est-ce que cet amour ? Un amour d'enfant, un amour d'ami. Or, à ces deux titres, il est d'une essence si relevée qu'aucun être créé, quelque parfait et quelque droit qu'on le suppose, ne peut se flatter de monter jusque-là.

Pour vous en convaincre, demandez-vous ce que peut être l'amour naturel de Dieu, dans une simple créature ? L'amour d'un très humble serviteur pour son seigneur et maître, l'amour d'un sujet fidèle pour son roi : car cet amour doit réfléchir en lui-même les rapports essentiels où se trouve la créature vis-à-vis de Dieu. Nous voyons tous les jours, il est vrai, des enfants adoptés prendre pour leurs parents d'adoption des sentiments de fils, des sujets qui deviennent pour leurs princes des amis de cœur, sans qu'il soit nécessaire de leur infuser une nouvelle capacité d'aimer.

Cette remarque, loin d'infirmer notre conclusion, nous aide à mieux comprendre quelle en est la force. En effet, pourquoi l'affection commune de serviteur et de sujet peut-elle se convertir en amour d'enfant et d'ami, sans qu'il s'opère aucune transformation dans le principe intérieur d'où part l'amour ? Parce que l'étranger qui devient fils, le sujet qui se change en ami, sont égaux par nature à qui les reçoit dans sa famille ou dans son amitié. De part et d'autre, ce sont des hommes qui se rapprochent et s'unissent. Si la faculté d'aimer dans le sujet ou l'étranger est de même nature que dans le père et le prince, elle suffit pleinement aux nouveaux sentiments qu'on lui demande, comme elle suffit soit au père adoptif

soit au prince pour qu'il s'aime lui-même. Mais, dites-moi : ce serviteur de Dieu, ce sujet du roi du ciel, partage-t-il par son être propre la nature de Dieu, et son amour est-il, par quelque endroit, l'expression vivante de l'ineffable charité dont brûle éternellement la société des divines personnes ? Donc, encore une fois, pas d'amour de fils et d'ami pour Dieu sans la participation créée de l'amour infini que nous appelons la divine charité (1).

2. — Si la grâce exige la charité, elle peut encore moins exister dans une âme sans la vertu de la foi. La première raison, c'est que le mouvement qui, partant de la grâce, nous incline et nous porte vers notre fin dernière, doit être un mouvement volontaire et libre : car il est de la providence divine de conduire ses créatures à leur fin par des voies qui soient appropriées à leur nature. Et c'est l'honneur de la créature intelligente et libre de gouverner elle-même sa propre vie, sous le gouvernement de Dieu (2). Mais tout mouvement volontaire présuppose la connaissance du but à poursuivre, puisque la volonté n'agit pas en aveugle. Si donc je dois me diriger librement et volontairement vers la possession parfaite du souverain bien, ma fin dernière dans l'ordre de la grâce, il faut de toute nécessité que je sache, et d'une manière certaine, quelle est cette fin de mon être d'enfant de Dieu, quels aussi doivent être les moyens que je dois mettre en œuvre pour l'acquérir. Or, ce n'est ni la raison seule ni la vision de Dieu qui me donnent cette double connaissance. Ce n'est pas la raison : puisque ces hauteurs

(1) Concil. Trident., sess. VI, c. 7.

(2) « Participat rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare : gubernat enim se suis actibus et etiam alia. » S. Thom., Summ. c. Gent., l. III, c. 113. Et de là vient qu'elle seule reçoit communication de la loi. *Ibid.*, c. 114.

échappent aux lumières naturelles. Ce n'est pas la vision, non plus : car je ne la possède encore qu'en espérance. Que reste-t-il, si ce n'est la foi? La foi, dis-je, « substance des choses que nous devons espérer, démonstration de celles qu'on ne peut voir » (1).

Une seconde raison, non moins convaincante que la première, se tire de la loi du progrès, qui régit toute créature sortie des mains divines. C'est, en effet, l'ordre de la providence de Dieu qu'aucun être en dehors de lui ne reçoive, au premier instant de son existence, la perfection finale qu'il doit atteindre. Partout et toujours il faut qu'il y ait croissance et mouvement vers un état plus parfait. Tout ici-bas est soumis à cette loi ; tout doit monter du moins parfait au plus parfait, de la bonté commencée à la bonté consommée, et les œuvres de la nature, et les productions de l'art, et les merveilles de la grâce elle-même.

J'ai dit : les œuvres de la nature. Ouvrez le livre de la Genèse et vous y verrez la matière informe qui, sous l'action du créateur et par des étapes successives, s'ordonne, s'organise, s'anime et devient le monde des vivants, ce palais que Dieu préparait pour l'homme. Sans remonter si haut, regardez cet arbre couronné de feuilles et de fruits ; ne fut-il pas d'abord une faible tige, à peine sortie de terre, et tremblant au premier souffle? Et dans cet homme d'une si vigoureuse maturité, que de progrès accomplis depuis le jour où l'on put dire : un enfant a été conçu. J'ai dit : les productions de l'art humain. Où est l'ouvrier qui du premier jet imprime la perfection à son œuvre? Que de nuits passées dans les veilles, avant que nous ayons ces chefs-d'œuvre d'éloquence, de poésie, de peinture !

(1) Hebr., XI, 1.

J'ai dit enfin : les œuvres de la grâce. Ceux qui connaissent les mystères de notre sainte foi, savent bien que pour arriver à la loi évangélique, la plus parfaite de toutes, il a fallu que le monde, enseveli dans ses ténèbres, y fût preparé par des révélations dont l'une venait s'ajouter à l'autre, pendant une longue série de siècles. Et lorsque, dans la plénitude des temps, Dieu qui jadis avait parlé à nos pères par les prophètes, nous eut révélé toute vérité par son Fils et l'Esprit du Fils (1), le progrès de la foi n'était pas encore à son terme. Au progrès dans la révélation de la vérité succédait le progrès dans l'intelligence et dans l'expression de cette même vérité.

Où nous mènent ces considérations générales, si ce n'est à conclure que l'enfant de Dieu qui doit, au terme de son développement final, être en face de la souveraine beauté, contemplée sans ombres et sans voiles, ne peut, au cours de sa formation successive, ni la voir face à face ni l'ignorer complètement ; en d'autres termes, qu'il doit croire ce qu'il verra ? Car ôter la foi, c'est enlever cette première ébauche de la perfection finale, « aliqua inchoatio finis », qui se trouve en chacun des êtres créés, comme la semence de son développement normal. Vous êtes devenu, je le suppose, par le travail et la méditation un savant de premier ordre. Mais cette science vous en aviez reçu le germe, indépendamment de toute étude et de tout labeur, dans les premiers principes que la nature grave universellement dans l'intelligence humaine à son premier réveil (2). Or, encore une fois, Dieu n'est ni moins sage ni moins libéral dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Donc il faut, au début de la formation surnaturelle, imprimer au

(1) Hebr., I, 1.

(2) S. Thom., de Verit., q. 14, a. 2 ; cf. a. 10.

fond des âmes cette connaissance élémentaire des grandes choses que nous verrons un jour, c'est-à-dire, la foi.

J'ai prouvé la nécessité de connaître notre fin par la foi. Cette foi n'est pas moins indispensable pour arriver à la connaissance des voies qui peuvent et doivent nous y conduire. « Car ce qui est ordonné vers la fin, doit être en proportion avec la fin. Si donc la fin dernière de la vie humaine surpasse les forces de la nature, et par conséquent de la raison... il faut aussi que ce qui nous ordonne vers cette fin suprême, soit également hors de leur portée » (1). C'est pourquoi le saint Concile du Vatican, par la Constitution « *Dei Filius* », a formellement enseigné de la révélation, et par conséquent de la foi, qu'elle est *absolument* nécessaire. Pourquoi ? « Parce que Dieu dans sa bonté infinie a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire, à la participation de ces biens divins qui surpassent l'intelligence de toute âme humaine » (2).

Ajoutons une dernière preuve, basée, comme celles qui précèdent, sur une analogie bien frappante. C'est qu'en tout être capable de connaissance, le mode de connaître est en rapport avec la nature propre de celui qui connaît. En effet, autre est le mode et le champ de connaissance en Dieu, autre dans l'ange, esprit pur, autre dans l'homme, ce composé d'esprit et de matière, autre enfin dans l'animal privé de raison, suivant la différence des propriétés et des natures.

Or, la nature chez les enfants adoptifs de Dieu n'est plus une nature purement humaine, une nature renfermée dans les limites qu'elle comporte en vertu de ses principes constitutifs et de son origine : c'est une nature

(1) S. Thom. III, D. 24, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3.

(2) Conc. Vatic., sess. III. Constit. de Fide cathol., c. 2.

élevée, transfigurée par la grâce, la nature d'un être divinisé, une nature déiforme. Donc il faut, conformément à la loi qui règle le mode et le champ de la connaissance d'après la nature et ses propriétés, il faut, dis-je, à l'enfant de Dieu une connaissance à la hauteur de ce qu'il est devenu par la grâce. Ce sera plus tard, dans le plein épanouissement de son être de grâce, la vision de Dieu ; maintenant ce doit être la foi qui lui révèle des mystères inconnus à la raison. Seule, en effet, la foi peut tenir le milieu entre la connaissance naturelle et l'intuition de la gloire, participant des infirmités de l'une et des splendeurs de l'autre.

3. — Enfin, la grâce est en nous la racine de la vertu d'espérance. En effet, l'amour vrai ne va pas sans le désir d'une union toujours plus intime avec la personne aimée. De là vient qu'il est si doux aux amis de se voir et de vivre familièrement l'un avec l'autre, si dur parfois de subir une trop longue séparation. Et dans la famille, quels déchirements quand la mort enlève un père ou des enfants tendrement chéris ! Quelles joies quand on se retrouve rassemblés à la même table, au même foyer ! Puis donc que la grâce fait de l'homme un ami de Dieu, plus encore, un enfant bien-aimé de ce tout aimable père ; puisque nous savons par la foi, qu'il nous est possible d'avoir avec cet ami et ce père l'ineffable union qui fera notre béatitude éternelle, comment le désir de cette vie commune avec lui ne serait-il pas le fruit naturel de la grâce et de la charité ? Et comme le désir, sans l'espérance d'arriver à la possession des biens auxquels on aspire, est le tourment de l'âme, il fallait manifestement que Dieu, nous enrichissant de sa grâce, donnât à la foi et à la charité cette compagne inséparable, la divine espérance.

Cette preuve suppose l'existence de la charité dans

l'âme du fidèle. Il en est une autre qui ne repose pas nécessairement sur cette hypothèse. La foi qui nous a fait connaître notre destinée surnaturelle, nous la montre non seulement comme souverainement enviable, mais encore comme possible avec le secours qui nous est promis de Dieu. C'est ce qui suffit pour exciter en nous l'acte d'espérance. Car je trouve dans cette double révélation les deux conditions nécessaires pour aspirer à la possession de Dieu : l'amour au moins initial de la bonté suprême, et la confiance de pouvoir l'atteindre pour en jouir. Et parce que, dans les justes, les habitudes infuses répondent aux actes comme une cause à son effet, il s'ensuit manifestement que la grâce qui nous justifie, ne peut entrer dans une âme sans amener avec elle la sainte espérance, force et consolation de notre exil. Disons donc avec le prince des Apôtres : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a régénérés... dans la vive espérance de cet héritage immortel, incorruptible, réservé pour nous dans le ciel... » (1).

4. — S. Thomas résume toute cette doctrine dans un très beau passage de ses *Questions controversées*. Je crois utile de donner ici le texte en entier, afin qu'on puisse d'un même coup d'œil embrasser tout l'enseignement du prince de l'École sur la grâce et les vertus infuses. Après avoir fait observer que le propre de la vertu est de rendre bon l'être qui la possède et l'acte qu'il pose ; et que, par suite, la vertu se différencie dans l'homme avec les biens qui conviennent à l'homme, le saint docteur continue : « Il faut considérer qu'il y a pour l'homme un double bien : l'un qui est proportionnel à sa nature raisonnable ; l'autre qui surpasse incomparablement les

(1) I Pet., I. 3-4.

forces et les exigences de cette même nature... Or, ajoute-t-il, tout ce qui est ordonné vers une fin, l'est par son opération. D'autre part, il est manifeste que les moyens doivent avoir une proportion réelle avec cette même fin. La conclusion qui suit rigoureusement de ces trois vérités, c'est que l'homme, ordonné vers une fin surnaturelle, doit avoir en lui-même des perfections qui dépassent en vertu les principes et les perfections propres à sa nature. Ce qui ne pourrait être, si Dieu par son opération toute-puissante ne lui infusait, en dehors et au-dessus des principes naturels, d'autres principes d'opération essentiellement supérieurs à ses énergies natives.

« Or, les principes naturels d'opération, ceux qui sont propres à l'homme en tant qu'il est homme, sont et l'essence de l'âme et ses puissances raisonnables, l'intelligence et la volonté : l'essence par laquelle il est homme ; l'intelligence, avec cette connaissance comme innée des premiers principes qui président à tout développement intellectuel ; la volonté, avec l'inclination naturelle vers le bien qui doit être la perfection de la nature et son couronnement légitime. Il faut donc, pour que l'homme soit capable de poser les actes qui l'ordonnent à la fin de la vie éternelle, il faut, dis-je, qu'il ait en lui-même et la grâce qui donne à l'âme l'être spirituel, et les principes d'activité qui soient en harmonie tant avec l'être nouveau qu'avec la fin supérieure pour laquelle il est fait.

« Quels seront ces principes ? Tout d'abord, ce sont les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité : la foi pour illuminer l'âme de certaines vérités surnaturelles qui sont dans cet ordre ce que sont dans l'ordre de la nature les principes naturellement connus ; l'espérance et la charité pour incliner et mouvoir l'âme à l'acquisition du bien surnaturel vers lequel la volonté purement humaine n'est pas suffisamment ordonnée. Et, de même

que ces principes naturels appellent après eux des habitudes de vertu, qui perfectionnent l'homme dans l'ordre de la nature, aussi faut-il que l'âme régénérée reçoive de l'influence divine, outre la grâce et les vertus théologales, d'autres vertus infuses qui la perfectionnent et la rendent apte à tendre, par toute son activité, vers la fin suprême de sa vie surnaturelle et divine » (1).

(1) S. Thom., de Virt. in comm., q., un., a. 10.

## CHAPITRE III

### Des autres vertus infuses, communément appelées vertus cardinales, et de leurs dépendances.

1. — Les dernières lignes du texte de S. Thomas que nous venons de lire, nous signalaient avec la foi, l'espérance et la charité, d'autres vertus divinement infuses qui donneraient le dernier complément à l'activité surnaturelle des enfants de Dieu. On est convenu de les nommer vertus cardinales, parce qu'elles sont comme l'axe autour duquel roule toute la vie morale de l'homme. Théologiens et philosophes, à la suite des Pères, en reconnaissent quatre : la prudence, la justice, la tempérance et la force ; vertus principales à chacune desquelles se rattache un nombre plus ou moins grand de vertus secondaires qu'il ne nous appartient pas de caractériser dans le détail (1). Ce qui revient mieux à notre sujet, c'est de chercher si, dans l'homme divinisé par la grâce, ces quatre vertus avec leurs annexes sont des vertus infuses et surnaturelles en elles-mêmes, au même titre que les vertus plus divines de la foi, de l'espérance et de la charité.

Il faut bien l'avouer, nous ne retrouvons plus ici l'accord parfait que nous rencontrions en parlant des vertus théologales. C'est l'opinion de plusieurs théologiens, qui sont toutefois de moindre autorité, que cette prérogative

(1) S. Thom., de Virt. card., q. un., a. 1, cum sqq. ; col. 1. 2. q. 61.

d'avoir nécessairement Dieu seul pour auteur, et d'être par là même surnaturel quant à la substance, convient uniquement aux vertus proprement théologiques. Quant aux autres, elles auraient leur principe dans les forces de la nature ; et, si leurs actes sont méritoires, cette valeur leur viendrait, non pas de leur excellence propre, mais de la dignité de la personne qui les pose et d'une influence plus ou moins explicite de la charité. Supposez deux hommes qui fassent le même acte de justice ; cet acte sera méritoire pour celui qui porte en soi la grâce, et ne le sera pas dans l'autre. Ce qui fait la différence, ce n'est pas la valeur du principe prochain qui de part et d'autre est purement naturel, mais la diversité de l'état. Nous aurons l'occasion d'étudier à loisir cette question du mérite, quand le temps sera venu de considérer les enfants adoptifs au point de vue de leur croissance, puisque le mérite en est un des principaux facteurs. Quel que puisse être le poids des motifs allégués par les tenants de cette opinion, deux considérations me paraissent à peu près décisives en faveur des vertus cardinales *infuses*.

La première est une preuve d'autorité. On se rappelle la controverse qui jadis partagea les maîtres de la science, au sujet de la grâce sanctifiante et des vertus : ceux-ci niant qu'elles fussent conférées aux enfants dans le baptême, et ceux-là n'établissant aucune différence entre les baptisés, quel que fût d'ailleurs leur âge. Or, sur quelles vertus portait le débat ? Était-ce uniquement sur les vertus théologales ; était-ce encore sur les autres ? Le pape Innocent III, dans un document célèbre (1), nous donne la réponse : « Ce que plusieurs affirment, à savoir que ni la foi, ni la charité ni les *autres vertus* ne sont infuses aux enfants baptisés, faute de consentement, n'est pas ap-

(1) Innoc. III, cap. Majores.

prouvé du plus grand nombre... » Lors donc que le Concile de Vienne prononce que la sentence affirmative est plus probable, le terme « vertus », employé par les Pères, comprend tout aussi bien les vertus cardinales que les vertus théologiques : puisque c'étaient les unes et les autres qui faisaient la matière du débat.

A cette autorité si vénérable il faut ajouter celle de la sainte Écriture et de la tradition. De l'Écriture, dis-je : car ils sont fréquents les passages où nos saintes Lettres nous proposent et la prudence, et la sagesse, et la justice comme des actes ou des vertus, procédant non de la nature mais de l'Esprit de Dieu (1). Si pour consulter la tradition nous interrogions les Pères, ils nous répondraient par la bouche du grand Augustin : « les vertus que j'ai nommées (la piété, la chasteté, la modestie, la sobriété...), voilà ce qu'il faut garder toujours et partout, en public comme en particulier, dans le travail comme dans le repos : car ces vertus habitent au fond du cœur. Et qui pourrait les énumérer toutes ? Elles apparaissent comme l'armée du grand empereur qui trône au centre de ton âme. L'empeur fait de son armée ce qui lui plaît ; ainsi Jésus-Christ Notre-Seigneur, dès qu'il commence à demeurer par la foi dans l'homme intérieur, se sert de ces vertus comme d'autant de ministres pour accomplir ses desseins » (2). Et, pour mieux caractériser l'origine de ces

(1) Sap., VIII, 7 ; Gal., V, 22-23 ; II Pet., I, 4-7, etc.

(2) S. August. in I ep. S. Joan. Tract. 8, n. 1. Ce texte est si beau qu'il mérite d'être mis en entier sous les yeux du lecteur. « Opera misericordiæ, affectus charitatis, sanctitas pietatis, modestia sobrietatis, semper hæc tenenda sunt. Sive cum in publico sumus, sive cum in domo, sive cum ante homines, sive cum in cubiculo, sive tacentes, sive aliquid agentes, sive vacantes ; semper hæc tenenda sunt ; quia intus sunt omnes istæ virtutes quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare ? Quasi exercitus est imperatoris qui sedet intus in

dons, le saint docteur nous les a déjà montrés comme infusés dans l'âme des petits enfants, avant tout usage de leurs puissances raisonnables et dès le baptême.

Venons à la seconde considération. Supposez que les actes qui dirigent et constituent l'observation de la loi morale, ceux de la justice, de la religion, de la tempérance et les autres, soient des actes naturels en eux-mêmes ; supposez, par une suite nécessaire, que les vertus d'où ils procèdent, n'appartiennent pas à l'ordre des vertus infuses, qu'en résultera-t-il ? Cette conséquence vraiment étonnante, que l'homme transfiguré dans son *être* par la grâce, et devenu déiforme, serait incomplètement déifié dans sa vie morale ; en d'autres termes, que la vie morale où doit se refléter la dignité des enfants de Dieu' serait exclue de cette glorieuse transformation : car les principes prochains en resteraient purement naturels ; tels en eux-mêmes qu'ils peuvent se rencontrer dans un pécheur ennemi de Dieu.

Est-il croyable que Dieu, si magnifique en toute autre chose envers ses enfants, ait usé d'une telle parcimonie ? Lui qui, dans l'ordre de la nature, a voulu que l'homme

mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque (al. quod ei) placet ; sic Dominus noster Jesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est in mente per fidem, utitur his virtutibus quasi ministris suis. Et per has virtutes quæ videri oculis non possunt, et tamen quando nominantur, laudantur : non autem laudarentur nisi amarentur, non amarentur nisi viderentur ; et si utique non amarentur nisi viderentur, alio oculo videntur, interiori cordis aspectu ; per has virtutes invisibiles moventur membra visibiliter. Pedes ad ambulandum ; sed quo ? Quo moverit bona voluntas quæ militat bono imperatori. Manus ad operandum ; sed quid ? Quo jusserit charitas quæ inspirata est intus a Spiritu sancto. Membra ergo videntur cum moventur ; qui jubet intus non videtur. Et quis intus jubeat, prope ipse solus novit qui jubet, et ille intus qui jubetur ».

eût le pouvoir d'acquérir les vertus qui l'ordonnent à l'accomplissement plus fidèle et plus suave de ses obligations morales de justice, de tempérance et des autres vertus, aurait refusé le même pouvoir à celui qu'il élève à la dignité de fils ? L'enfant des hommes aurait ses vertus propres, et l'enfant de Dieu n'aurait pas celles qui conviennent à sa nouvelle vie ! Surnaturalisé dans sa tendance immédiate à la fin dernière par la foi, l'espérance et l'amour, il ne le serait plus dans ses tendances vers les fins intermédiaires et prochaines, si indissolublement unies avec l'existence ou la perfection de la charité !

J'en suis d'accord, parmi les hommes, l'entrée dans un nouvel état de vie n'exige qu'une différence purement accidentelle dans la manière d'agir. Un simple sujet qui devient empereur ou roi, ne reçoit pas en lui-même un nouveau principe d'action qui réponde à sa dignité nouvelle. Aussi bien, ce changement de position sociale ne s'appuie sur aucune transfiguration dans l'être intérieur de celui qu'il affecte. Mais tout autre est la condition de l'homme à qui Dieu fait le don de sa grâce. Revêtu qu'il est d'un être nouveau, d'un être qui le fait dieu, il faut que sa vie morale réponde à l'être qu'il a reçu : qu'elle ait un caractère supérieur, et par conséquent qu'elle procède aussi de principes plus élevés que n'est l'activité purement naturelle. En juger autrement, c'est établir une dualité de vie que rien ne légitime (1) et dont l'œuvre de Dieu par excellence serait manifestement déparée.

Ce qui fait que plusieurs hésitent à recevoir les vertus infuses, intellectuelles et morales, dont nous défendons ici l'existence, c'est qu'ils n'ont pas su voir comment, dans leur nature intime, elles diffèrent des vertus natu-

(1) Voir S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. VII, c. 6 ; S. Thom., 1. 2, q. 65. a. 4.

rellement acquises par la répétition des actes. Et pourtant, quel abîme entre les unes et les autres, quand on les regarde au point de vue de leur essence spécifique !

Certes, pour n'en donner qu'un exemple, ce n'est pas la même chose de pratiquer la tempérance suivant la règle imposée par la raison naturelle, et de l'observer suivant la règle propre aux enfants de Dieu, celle de l'Évangile. Ne pas s'abandonner dans l'usage de la nourriture aux excès qui nuiraient à la santé du corps, ou pourraient entraver le libre exercice de l'intelligence ; modérer les autres plaisirs des sens de manière à vivre chastement, suivant les obligations de l'état de vie dans lequel on se trouve ; ne pas se livrer aux inclinations désordonnées qui trop souvent nous poussent aux plaisirs défendus, en un mot, garder la mesure, c'est le propre de la tempérance humaine. Mais la tempérance du chrétien qui vit suivant les préceptes et les conseils de l'Évangile, porte bien plus haut ses visées et son effort. Il ne lui suffit pas de modérer les plaisirs grossiers des sens, elle se les refuse et les méprise ; non contente de gouverner le corps, elle le châtie et le réduit en servitude. La croix fait ses délices, et la pureté des anges, son ambition suprême. Vivre dans la chair, comme s'il n'y avait plus de chair, voilà jusqu'où mène la tempérance de l'enfant de Dieu.

Je sais bien que pour avoir la raison dernière de ce renoncement il faut remonter jusqu'à la charité. Il n'y a que des âmes, fortement éprises du saint amour, qui soient capables de ces héroïques excès. Mais je n'ignore pas non plus que, si c'est l'amour qui les commande, ce n'est pas à lui qu'il appartient d'en poser les actes. Chaque vertu est déterminée par son objet propre et spécial ; et comme cet objet est pour la charité Dieu même, Dieu souverainement bon et souverainement aimable, il

s'ensuit manifestement que l'objet de la tempérance et des autres vertus morales n'est pas immédiatement celui de la charité. Dites, si vous le voulez, que ces vertus sont au service de la charité ; des suivantes qui l'accompagnent pour en exécuter les ordres, chacune en son domaine particulier, j'y souscrirai volontiers : car je l'ai appris de S. Paul. « La charité, dit-il, est patiente, elle est bénigne, elle n'est pas ambitieuse, elle ne s'enfle pas », et le reste. Mais cela même exige que ces vertus appartiennent au même ordre que la charité, qu'elles participent à la noblesse de sa race, en un mot qu'elles soient des vertus surnaturelles, et, comme leur reine, divinement infuses.

2. — Observons que les vertus surnaturelles n'excluent pas les vertus inférieures dont la nature nous a donné les germes, et que l'habitude des actes développe plus ou moins promptement dans les âmes, pas plus que la grâce ne détruit la nature elle-même. Mais ces vertus humaines ne sont plus, dans l'enfant de Dieu, que les humbles auxiliaires de vertus plus hautes, et leur rôle est d'autant plus effacé que celles-ci jettent au fond des âmes de plus profondes et de plus larges racines.

Rappelons aussi, parce qu'on l'oublie trop facilement, que les vertus surnaturelles l'emportent sur celles de la nature, non seulement au point de vue de l'excellence, mais surtout au point de vue de l'activité, je dirais de la virtualité, s'il était permis d'employer ce mot. En effet, elles n'ont pas seulement pour but de faciliter le libre jeu de nos puissances, ou tout au plus d'en perfectionner l'énergie propre ; elles leur apportent encore un surcroît de force qui n'est pas de leur domaine. Avec elles, l'intelligence porte ses regards à des hauteurs où nul esprit créé ne saurait atteindre, et la volonté connaît des élans que la nature seule est impuissante à produire.

Quoique les vertus infuses donnent à l'âme un nou-

veau pouvoir, n'allons pas croire cependant qu'elles soient par elles-mêmes, comme les puissances naturelles, un principe complet d'opérations. Il leur faut, pour agir, le concours des facultés qu'elles élèvent et qui leur servent de support. Ce n'est pas qu'il y ait dans les actes comme deux parties distinctes dont l'une ait la faculté naturelle, et l'autre la vertu pour cause. Non : l'acte est tout entier de la vertu, comme il est tout entier de la puissance : car puissance et vertu ne forment qu'un principe prochain qui n'est ni la vertu seule, ni la puissance seule, mais la puissance élevée, fortifiée, divinisée par la vertu. Rien d'identiquement semblable dans l'ordre des agents naturels ; mais on y peut trouver quelques analogies lointaines. Voyez cette œuvre d'art, un tableau, par exemple ; il est du peintre et du pinceau : tout entier de celui-ci, tout entier de celui-là. Mais jamais le pinceau ne l'aurait fait, si le génie de l'artiste ne l'avait ni dirigé, ni vivifié par son action. Et, dans un autre ordre, la sensation n'est-elle pas tout entière du corps et de l'âme, c'est-à-dire de l'organe animé ?

Si vous me demandez ce qui, dans l'acte surnaturel, réclame l'influence de la faculté naturelle, je vous répondrai : c'est qu'il est acte d'intelligence ou de volonté. Demandez-moi ce qui est de la vertu infuse, je vous répondrai de nouveau : c'est qu'il est supérieur à toute connaissance, à tout vouloir purement humain. Non pas certes que ces deux éléments soient séparés, ni séparables dans l'acte surnaturel ; mais tout unis qu'ils soient dans une unité très simple, l'acte tel qu'il est, ou ne serait pas, ou ne serait pas ce qu'il est, sans la double influence qui le fait être. Dire, comme quelques-uns paraissent l'avoir fait, que la faculté naturelle n'est pour rien dans l'opération surnaturelle, et que tout son rôle se borne à servir de support à la vertu, c'est oublier que la faculté de l'âme

n'est élevée dans son activité que pour être élevée dans son acte. En vérité, je ne sais plus pourquoi la charité ne serait pas dans l'intelligence, et la foi dans la volonté, si l'intelligence et la volonté n'ont aucun concours actif dans la production des actes émanant de l'une et l'autre vertu.

3. — Il est une conclusion très pratique à recueillir de ces considérations sur les vertus infuses. Nous avons admiré en elles tout un système des forces dont la possession arme l'homme, en vue des combats de la vie chrétienne ; un organisme complet pour cet être nouveau qui est le fils adoptif de Dieu. Ne laissons pas notre armure se rouiller en quelque sorte dans un honteux repos ; utilisons ces merveilleux organes, et que ce que nous avons reçu pour agir, ne reste pas dans une lâche inertie. C'est grande pitié de voir un homme doué de beaux talents et d'une vaste intelligence croupir dans l'ignorance et la paresse. En serait-ce une moindre, si des chrétiens portant dans leur âme tant et de si hauts principes d'activité surnaturelle, les annulaient par leur indolence, au risque de les perdre bientôt avec la vie divine qui les supporte ?

Quoi ! vous avez en vous la foi, l'espérance et la charité ; ces habitudes de vertus qui sont la patience, la douceur, la longanimité, la modestie, la continence, la chasteté (1), le Saint-Esprit les aurait semées dans vos âmes en venant lui-même y fixer sa demeure, et elles tarderaient à se révéler par leurs actes ? Ce serait une plante sur laquelle s'épanouiraient à peine quelques fleurs, et mûriraient tout au plus de maigres fruits ? Ecoutons l'apôtre et prenons pour nous l'exhortation qu'il faisait aux Hebreux, après leur avoir dit l'état funeste d'une terre qui, souvent abreuvée de la pluie, ne produit que

(1) Gal., V, 22.

des ronces et des épines : « Mes bien-aimés, quoique nous parlions de la sorte, nous attendons de vous des choses meilleures et plus près du salut... Nous désirons que vous ne deveniez pas indolents, mais imitateurs de ceux qui par la foi et la patience hériteront des promesses (1). »

(1) Hebr., VI, 7-13.

## CHAPITRE IV

### De la distinction entre la grâce et les vertus infuses, de leur sujet respectif, et de leur mutuel rapport.

1. — Les théologiens catholiques n'ont qu'une voix pour enseigner que la grâce sanctifiante se distingue d'une certaine manière des vertus infuses. Mais cette distinction, est-ce une distinction réelle, est-ce une distinction logique ; en d'autres termes, est-elle en acte dans les choses ou seulement dans l'esprit qui les conçoit, c'est une question sur laquelle on trouve, dès l'abord, plus d'une opinion divergente. En général, la controverse est restreinte à ces deux termes : la grâce et la charité (1).

Devons-nous dire qu'elles sont une seule et même chose qui réponde à deux concepts et se rende par deux noms différents, à raison des fonctions différentes qu'elle remplit : grâce, en tant qu'elle nous rend agréables aux yeux

(1) Il serait par trop difficile de soutenir l'identité de toutes les vertus infuses avec la grâce sanctifiante, et cela pour deux raisons plus qu'évidentes. La première, c'est que le juste qui, par suite d'une faute grave, est dépouillé de la grâce, peut conserver les vertus théologales de foi divine et d'espérance : signe manifeste d'une distinction réelle entre ce qu'il perd et ce qu'il garde. La seconde, c'est que l'identité des vertus et de la grâce ne se peut guère comprendre sans l'identité des vertus entre elles. Or, comment seraient-elles identiques ces vertus qui peuvent être séparées au terme et dans la voie ? Au terme, car la charité seule demeure, à l'exclusion de l'espérance et de la foi (I Cor., XIII, 13). Dans la voie, car la foi divine peut subsister dans une âme d'où non seulement la charité, mais l'espérance elle-même est bannie.

de Dieu; charité, en tant qu'elle est principe d'opération divine? Ou bien faut-il regarder la grâce et la charité comme deux perfections réellement distinctes, tellement qu'elles diffèrent et par leur nature et par le sujet immédiat dans lequel elles sont inhérentes? S. Thomas et son école sont pour la seconde hypothèse, et c'est dans l'école franciscaine que la première a surtout recruté ses partisans (1).

Si la controverse ne pouvait être vidée que par un ap-

(1) Autre est en ce point la doctrine de Scot et de ses disciples, autre celle du docteur Séraphique. Pour le premier, la grâce et la charité sont tellement indistinctes qu'elles ont absolument le même siège, la volonté. Cette qualité très-une est « charité, en tant qu'elle est *ce par quoi* l'homme aime Dieu; grâce, en tant qu'elle est *ce pourquoi* Dieu aime l'homme et l'agrée pour la vie éternelle », a dit Scot (II, D. 27, q. un.). S. Bonaventure distingue assez nettement la grâce et les vertus. Les vertus confèrent le pouvoir, et la grâce donne l'être. Celle-ci est une et celles-là sont multiples; l'une est comme le tronc, les autres comme les rameaux. Là où sa doctrine devient moins claire et paraît aussi moins conforme à celle du docteur Angélique, c'est quand il veut déterminer le sujet respectif de la grâce et des vertus. Pour le faire, il considère les puissances de l'âme par un double côté : du côté de l'essence où elles aboutissent comme à leur centre commun; du côté des opérations, dont elles sont le principe immédiat. Elles seraient, suivant lui, le sujet de la grâce au premier point de vue, celui des vertus au second. « Primo quidem dicitur (gratia) respicere substantiam, non quia sit in illa absque potentia, vel per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis prout continuantur ad unam essentiam; virtus vero dicitur esse in potentiis, quia in eis est ut referuntur ad operationes diversas » (II, D. 26, a. 1, q. 1). La preuve qu'il apporte à l'appui de son hypothèse est singulière; c'est, dit-il, que nous devons recevoir l'influence divine par l'intermédiaire de nos puissances. Par elles, nous méritons la louange ou le blâme; et conséquemment, par elles aussi, Dieu nous fait agréables à ses yeux par le don de la grâce (*ibid.*). S. Thomas nous apprend que certains théologiens soutenaient par des arguments semblables une opinion démodée qui fait passer le péché originel des puissances de l'âme à son essence (1. 2, q. 83, a. 2).

pel explicite et direct à l'autorité des Écritures et des Pères, il serait peut-être assez malaisé de trouver une solution sans conteste. Et la raison principale en est, que les mots *grâce* et *charité* n'y sont pas toujours définis d'une manière si précise que l'un n'empiète jamais sur l'autre. Les Conciles, et particulièrement celui qui pourrait, ce semble, fournir les meilleurs éléments de solution, je veux dire le Concile de Trente, n'ont pas suffi, jusqu'à ce jour, à terminer le débat. Bien que ce dernier Concile me paraissse plutôt favorable à l'opinion de S. Thomas, il offre pourtant quelques expressions dont l'opinion contraire peut s'autoriser d'une manière au moins plausible.

Quoi qu'il en soit des discussions sur les textes, j'estime que des deux théories opposées la plus rationnelle, la plus satisfaisante, la plus conforme à l'analogie de la nature, comme à l'analogie de la foi, sera pour tout esprit non prévenu celle du docteur Angélique. Ajoutons encore qu'elle est, sauf quelques exceptions, le sentiment en faveur auprès des maîtres de la science sacrée. Sans vouloir pousser trop loin cette question particulière, je donnerai brièvement les raisons qui me paraissent confirmer le jugement que je portais tout à l'heure. C'est encore à S. Thomas que je les emprunterai.

Tout d'abord, il faut bien le confesser, l'âme de l'enfant adoptif est non seulement élevée dans ses facultés, principes immédiats d'opération, mais encore et surtout dans son essence. Impossible d'y contredire après les témoignages si explicites et si nombreux que nous avons tirés soit de nos saints Livres, soit des Pères et des Conciles. Non, personne ne peut concevoir la rénovation parfaite de l'homme intérieur, la régénération dans le Christ, la nouvelle naissance, la *récréation* spirituelle, tous ces privilèges enfin tant de fois affirmés et si magnifiquement célébrés, si la transformation surnaturelle

n'atteint pas notre fond le plus intime, la nature et la substance. Engendrer, créer, déifier l'homme, le refaire à la ressemblance de Dieu, c'est lui donner non pas seulement un agir nouveau, mais l'être même.

Rappelons-nous aussi que, suivant la sublime doctrine du prince des apôtres, la grâce est, avant tout, une participation de la nature divine ; en d'autres termes, et nous l'avons démontré, une participation de la divinité conçue comme premier et radical principe d'opérations immanentes. Or la participation de la nature divine appelle et produit une assimilation de la nature *participante* avec la nature à laquelle elle participe ; et cette ressemblance où peut-elle être sinon dans la substance de l'âme, quand c'est la substance même qu'elle fait ressembler à Dieu ? Et les vertus infuses, la foi, l'espérance, la charité que sont-elles, si ce n'est une participation de l'intelligence et de la volonté divine ; de l'intelligence par laquelle Dieu se connaît lui-même, de la volonté par laquelle il se complaît dans ses perfections infinies (1) ?

Je ne veux pas dissimuler une réponse qui, dans l'idée de ses auteurs, irait à renverser toute l'argumentation précédente. Soit ! disent-ils : il y a dans l'âme du juste participation de la nature de Dieu ; il y a, de plus, participation de son intelligence et de sa volonté. Mais ne l'oubliez pas : en Dieu, nature, intelligence, volonté, c'est tout un. Donc rien n'empêche que les participations, divinement infusées dans l'âme, encore qu'elles répondent à diverses fonctions, soient en elles-mêmes une seule et même réalité.

(1) « Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis ; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem ». S. Thom., I. 2, q. 110, a. fin corp.

La réponse est subtile ; mais elle peut se retourner contre ses auteurs, et met plus encore en évidence la force de la démonstration qu'elle voudrait renverser. En effet, c'est un grand principe en saine philosophie que les perfections qui s'identifient dans l'infinie simplicité de Dieu, se partagent et se multiplient, quand elles sortent de leur source originelle pour se communiquer à la créature (1). Ainsi les rayons de lumière partant d'un commun soleil, se divisent et vont reproduire en mille endroits la lumière, image de leur principe.

Mais, pour ne laisser aucune place aux équivoques, n'est-ce pas vrai que nos opérations, celles-là surtout par lesquelles nous atteignons plus directement Dieu, la bonté souveraine et la vérité suprême, sont des participations de la connaissance et de l'amour infinis ? Est-il moins vrai que cette connaissance et cet amour de lui-même ne sont pas en Dieu des opérations distinctes, mais la très une et très simple substance qui est Dieu lui-même ? Personne ne dira, je pense, que nos actes de penser et de vouloir, de voir et d'aimer, quand même ils ont Dieu pour objet, soient identiques entre eux et se confondent avec notre substance.

Mais à quoi bon sortir de notre sujet ? Vous me dites que l'unité qui est dans l'archétype, doit se reproduire dans ses écoulements et ses images. Expliquez-moi donc comment et pourquoi la foi se distingue si réellement de la grâce et de la charité qu'elle ne les accompagne pas au ciel, et que, dans l'état présent de formation, elle se trouve en bien des âmes où n'habitent ni la charité ni la grâce. Donc aux différentes fonctions comme aux diverses participations correspondent en nous des perfections réellement distinctes : perfections des puissances spiri-

(1) S. Thom., I p., q. 13, a. 4 cum parall.

tuelles par les vertus et perfection de la nature ou de l'essence par la grâce. Et c'est ainsi qu'en cherchant à prouver la distinction entre la grâce et les vertus nous avons, du même coup, rencontré la différence respective de leurs sujets immédiats : tant les deux faces de la question sont l'une par rapport à l'autre dans une dépendance nécessaire.

2. — Le lecteur me saura gré de lui mettre sous les yeux deux textes fondamentaux de S. Thomas d'Aquin, qui vont merveilleusement à notre but. Le grand docteur s'appuie dans l'un d'eux sur l'idée même de la vertu ; et dans l'autre, sur la préparation que réclame la destinée surnaturelle des enfants de Dieu.

Voici le premier : « Quelques-uns disent (1) que la grâce et les vertus sont, quant à l'essence, une seule et même chose qui, sous des points de vue différents, est à la fois grâce et vertu : grâce en tant qu'elle fait l'homme agréable à Dieu ou qu'elle nous est gratuitement octroyée ; vertu, en tant qu'elle nous perfectionne pour bien agir. C'est, me semble-t-il, l'avis du maître des Sentences. Mais, pour peu que l'on réfléchisse attentivement sur la nature de la vertu, cette opinion ne paraît pas soutenable. Car, dit le Philosophe (2), la vertu est une disposition du parfait ; et j'appelle parfait un être en qui les propriétés et les dispositions répondent harmonieusement à la nature. D'où il résulte que, dans une créature raisonnable, la vertu se mesure et se détermine par son rapport de convenance avec la nature préexistante. Il est manifeste, en effet, que les vertus acquises par les actes humains sont des qualités moyennant lesquelles

(1) On voit par là que, si l'école de Scot a fait *sienne* l'opinion qui confond la grâce et la charité pour les mettre dans la volonté comme dans leur unique support, elle ne l'a pas inventée.

(2) Arist., VII Physic., t. 17.

le sujet qui les possède est disposé comme il convient à sa nature d'homme.

« Or, c'est le propre des vertus infuses de nous disposer d'une manière incomparablement plus haute et pour une fin plus relevée. Il faut donc aussi qu'elles s'harmonisent avec une nature plus haute, je veux dire avec cette nature divine participée, qu'on appelle la lumière de la grâce, et qui nous fait enfants de Dieu. De même donc que la lumière naturelle de la raison se distingue des vertus acquises qui s'y réfèrent, ainsi la lumière de la grâce, cette participation de la nature divine, est une perfection distincte des vertus infuses qui en dérivent et s'y rapportent. De là, cette parole de l'apôtre : autrefois vous etiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : marchez comme des enfants de la lumière (1). De même, en effet, que les vertus acquises disposent l'homme à marcher de la manière qui convient à la lumière naturelle de la raison ; ainsi les vertus infuses le perfectionnent pour qu'il marche comme il convient à la lumière de la grâce (2) ». Qu'est-ce donc que la grâce, si ce n'est pas la vertu ? une qualité, une habitude que la vertu présuppose comme son principe et sa racine (3).

Ce texte est d'autant plus à remarquer qu'il répond, par avance, à l'objection parfois mise en avant par les partisans de la doctrine opposée : votre opinion se base sur une doctrine philosophique très contestable, la distinction réelle entre la nature de l'âme et ses puissances. En effet, S. Thomas d'Aquin, dans ce passage, s'appuie sur une distinction toute différente et de tous points incon-

(1) Eph., V, 8.

(2) S. Thom., 1. 2, q. 110, a. 3 in corp.

(3) *Ibid.*, ad 3.

testable, je veux dire la distinction entre l'âme et ses vertus naturelles.

Passons maintenant au second texte. Après avoir rappelé, comme il le faisait tout à l'heure, les deux opinions qui partagèrent les anciens maîtres, S. Thomas ajoute : « Et cette opinion (celle qui distingue la vertu de la grâce) est la plus conforme à la raison... En effet, la poursuite et l'acquisition d'une fin présuppose essentiellement trois choses en tout être ordonné vers cette fin : une nature proportionnelle à la fin ; une inclination naturelle vers la même fin ; le mouvement de tendance qui le porte vers cette fin... C'est là ce qu'on observe en l'homme considéré dans sa constitution purement naturelle, abstraction faite de l'élévation qu'il tient de la grâce. Il a sa nature raisonnable, à laquelle répond une fin proportionnée, je veux dire cette contemplation plus ou moins parfaite des choses divines, où les philosophes ont mis la félicité suprême de l'homme. Il a son inclination naturelle vers cette même fin : témoin le désir inné qui nous pousse à remonter des effets aux causes inférieures à la cause première. Il a dans son intelligence et sa volonté naturelle le principe du mouvement qui doit le mener à la possession de la fin propre à sa nature.

« Or, il est une fin à laquelle l'homme est destiné par Dieu, fin sublime qui dépasse excellemment toute proportion avec la nature humaine, à savoir la vie éternelle, la claire vue de l'essence même de Dieu ; vision tellement au-dessus de toute nature créée, qu'elle est propre et *connaturelle* à Dieu seul. Il faut donc que l'homme reçoive de Dieu non pas seulement des forces pour agir en vue de cette fin supérieure, non pas seulement un principe intime de tendance, mais encore et surtout une perfection qui rehausse tellement sa nature qu'il y ait une proportion convenable entre elle et cette fin : car où il

y a diversité de fin, il doit y avoir diversité de natures, puisque nature et fin sont deux choses corrélatives qui s'appellent et se répondent. Or, si la charité incline la volonté vers cette fin divine ; si les autres vertus sont des moyens d'exécuter les œuvres qui nous la feront acquérir, c'est à la grâce qu'il appartient d'élever notre nature à sa hauteur.

« De même donc que, dans l'ordre purement naturel, autre est la nature, autre l'inclination de la nature, autre son mouvement et son opération ; ainsi dans l'ordre divin, autre est la grâce, autres les vertus et la charité. Que cette analogie soit juste, nous en avons pour garant Denys l'Aréopagite : car, au second chapitre de la Hiérarchie ecclésiastique, il enseigne expressément que personne ne peut avoir l'opération spirituelle, s'il n'a d'abord reçu l'être spirituel, de même que, pour avoir l'opération propre d'une nature, il faut au préalable exister dans cette nature (1). »

Encore ici les raisons qui démontrent la distinction réelle entre la grâce et les vertus infuses, prouvent du même coup que *vertus et grâce* ont des supports différents : la grâce s'appuyant immédiatement sur la nature, et les vertus, sur les facultés de la nature.

Concluons donc avec l'ange de l'Ecole : « La grâce est dans l'essence de l'âme qu'elle perfectionne en lui conférant l'être spirituel, et la rendant par assimilation participante de la nature divine..., tandis que les vertus perfectionnent les puissances en vue des opérations saintes. » Et encore : « L'ordre de la grâce perfectionne celui de la nature. Et c'est pourquoi la vertu, principe gratuit d'opérations, perfectionne la puissance, principe naturel des mêmes opérations ; et la grâce, principe de l'être spiri-

(1) S. Thom., de Verit., q. 27, a. 2.

tuel, perfectionne l'essence de l'âme, principe de l'être naturel (1). »

3. — Toute solide que paraisse cette conclusion, quelques éclaircissements ne seront pas superflus. Voyez, nous disent ceux qui prétendent identifier la grâce et la charité, comment celle-ci réalise tout ce qu'on prête à celle-là. N'est-ce pas la charité qui distingue les enfants de Dieu des fils du diable (2) ; n'est-elle pas le principe divin qui seul fait de nos œuvres les plus humbles en apparence autant de mérites auprès de Dieu, le souverain rémunérateur (3) ? Je l'accorde ; mais je soutiens en même temps que ces formules et d'autres semblables ont toutes leur interprétation légitime, en dehors du système qui confond la grâce avec la charité. Je dirai plus encore : ces mêmes formules, pour être absolument vraies, exigent que la charité soit autre que la grâce et qu'elle la suppose.

Oui, la charité distingue les fils adoptifs de Dieu des

(1) S. Thom., de Verit., q. 27, a. 6 in corp. et ad 3. Je dois encore faire observer que ceux-là même pour qui l'âme n'est pas réellement distincte de ses facultés spirituelles, ne seraient pas admis à récuser les preuves que nous avons apportées. Supposant donc leur opinion aussi vraie qu'elle est contestable et contestée de la plupart de nos grands docteurs, S. Thomas en tête, je leur dirais : Vous devez au moins confesser une distinction formelle ou virtuelle (car ce sont les termes qu'ils emploient) ; une distinction, dis-je, qui suffise pour que les opérations immanentes de l'âme, considérée comme intelligence, ne soient pas des actes de la même âme, formellement considérée comme essence ou comme volonté. Or, si des opérations réellement distinctes entre elles peuvent convenir à l'âme suivant des virtualités ou des formalités différentes, pourquoi n'en serait-il pas de même des qualités distinctes qui sont la grâce et les vertus infuses ? Rien dans vos idées n'empêcherait donc la grâce de transformer l'essence, et les vertus d'élever les puissances.

(2) I Joan., III, 10, 14.

(3) I Cor., XIII, 1-4.

enfants de perdition. Mais pourquoi ? Parce qu'elle est la plus parfaite et la plus indubitable manifestation de la vie surnaturelle et divine. Ni la foi, ni l'espérance, si vives et si certaines qu'elles soient dans une âme, ne jouissent de ce privilège, parce que ni l'une ni l'autre n'est essentiellement jointe à la grâce. Au contraire, la charité ne va jamais sans cette même grâce dont elle est inséparable. Elle la révèle donc ; et qui saurait à n'en pas douter qu'il aime Dieu d'un amour de charité, celui-là saurait infailliblement qu'il a Dieu pour père et qu'il en est le fils. Et ce que je dis, il faut l'entendre non seulement de la vertu, mais surtout des actes de la charité, parce que de ces trois choses, la grâce, la vertu de charité et son acte parfait, ni la troisième ne peut aller sans la seconde, ni celle-ci sans la première. Et voilà bien le sens qui ressort du texte de S. Jean : « En cela, dit-il, on *reconnait (in hoc manifesti sunt)* les enfants de Dieu et les fils du diable. Quiconque n'est pas juste n'est pas né de Dieu, non plus que celui qui n'aime pas son frère (1). » La grâce, pas plus que la substance même de mon âme, ne tombe directement sous le regard de la conscience. L'une et l'autre ne se manifestent plus ou moins clairement que dans les actes qu'elles produisent, l'âme par ses puissances, et la grâce par la vertu de charité.

Mais si la charité caractérise l'enfant de Dieu comme le fruit fait connaître l'essence de l'arbre, elle est impuissante à en constituer la nature. C'est que l'amitié, si parfaite qu'elle soit, ne confère ni le titre ni les droits de fils. Autre est l'enfant, autre l'ami. Les fils adoptifs de Dieu sont, il est vrai, ses amis ; mais de l'amitié d'un enfant pour son père, et par conséquent d'une amitié qui présuppose la filiation et ne la fait pas. Que dis-je ? L'amour

(1) I Joan., III, 10.

même de Dieu pour sa créature et de la créature pour son Dieu n'ont, ni ne sauraient avoir le caractère d'amitié véritable sans la grâce sanctifiante, formellement considérée comme une participation de la nature divine ; car, il faut le répéter encore, l'amour de parfaite amitié ne se noue qu'entre des êtres ayant une certaine communauté de nature et de vie.

Je confesse aussi qu'il n'y a pas de mérite proprement dit pour une âme d'où la charité est absente ; et c'est une doctrine que nous aurons lieu d'expliquer plus amplement dans le cours de cet ouvrage. Mais conclure de là que la charité suffirait au mérite, indépendamment de la grâce qui transforme l'homme jusque dans sa nature la plus intime, serait une tentative pour le moins très hasardée.

Écoutons l'ange de l'École : « La charité ne suffit pas à mériter le bien éternel, à moins de présupposer dans celui qui mérite, une capacité positive (*idoneitas*) qui résulte de la grâce : car sans cette dignité supérieure l'amour créé ne serait pas digne d'une si haute récompense » (1). Tout mérite part d'un état déiforme (2). Et c'est encore ce que nous aurons à démontrer plus tard. La raison dernière en est que la gloire est un héritage, et que l'héritage n'est pas simplement pour ceux qui aiment, mais pour les fils : « si filii et haeredes ». Les enfants des hommes pour bien vivre, c'est-à-dire pour agir avec mérite, « doivent être enfants de Dieu », dit S. Augustin dans le même sens. « *Non vivunt bene filii hominum, nisi effecti filii Dei* » (3).

Voilà comment la théorie scotiste voit se retourner

(1) S. Thom., de Verit., q. 27, a. 2, ad 4 ; col. 1. 2. q. 114. a. 2.

(2) Cf. propp. 15 et 17 e damnatis in Baio.

(3) S. August., c. 2 ep. Pelag., L. I. n. 5.

contre elle jusqu'aux arguments par lesquels on croyait l'étayer.

Un autre défaut que je signale au passage, c'est que des théologiens venus plus tard en ont tiré des conclusions plus ou moins inacceptables. Si la grâce sanctifiante est la charité ; en d'autres termes, si la forme surnaturelle qui nous donne l'adoption des enfants, est une perfection non de la nature, mais de la volonté, cette grâce est impuissante par elle seule à nous conférer ces droits d'héritiers. Donc il faudra qu'il y ait au-dessus d'elle je ne sais quelle *acceptation* gratuite de Dieu, qui vienne établir l'enchaînement infaillible entre la grâce intérieure et la possession de l'héritage céleste. Pour que la déduction de S. Paul « si filii et haeredes » soit rigoureuse, Dieu devra, pour ainsi dire, surajouter au don de la grâce un acte nouveau qui fasse l'accord nécessaire entre la dignité d'enfant et le titre d'héritier. Ainsi raisonnaient les Nominalistes.

D'autres, plus voisins de nous, ont donné contre un plus dangereux écueil. Persuadés que tout est dans la charité ; considérant d'ailleurs que la vertu n'est que pour son opération, ils en ont inféré que c'est l'*acte* de la charité qui rend les âmes agréables à Dieu. D'où la conclusion finale : l'état de grâce est constitué par les actes d'amour qui demeurent moralement dans l'âme tant que rien n'est venu les rétracter : sentiment trop manifestement contraire à tout ce que nous avons démontré par l'autorité des Écritures, des Pères et des docteurs, pour qu'il soit besoin de le réfuter à nouveau.

**4**. — Nous avons entendu le docteur Angélique nous parler de la grâce comme d'un *principe* et d'une *source* d'où sortent les vertus infuses (1). Pour S. Bonaventure

(1) S. Thom., 1. 2, q. 110, a. 3, ad 3.

elle est le tronc dont les vertus sont les rameaux et les branches (1). Cette doctrine est assurément très belle : mais elle a ses difficultés. Car enfin ; ni les ruisseaux ne peuvent exister sans la source, ni les rameaux sans le tronc qui les porte, ni les effets sans la cause. Or, nous savons qu'il y a des vertus, et des plus nobles, comme l'espérance et la foi, qui survivent à la grâce. En outre, il semble aussi que la grâce puisse exister dans une âme sans les vertus, puisque les maîtres de la vie spirituelle nous exhortent à les acquérir, lors même qu'ils nous supposent en état de grâce et justifiés. Tâchons de résoudre successivement l'un et l'autre problème.

Et d'abord, que faut-il entendre, quand on nous dit que la grâce est la source et le principe des vertus ? L'objection que je proposais, il n'y a qu'un instant, démontre avec évidence que la grâce n'est pas aux vertus ce qu'est la substance de l'âme à ses puissances. Si parfois l'on compare ces deux rapports entre eux, ce ne peut être que pour constater de part et d'autre une certaine analogie, mais non pas une égalité parfaite. En effet, la substance est pour les facultés dont elle est le principe, un support immédiat et nécessaire ; tandis que les vertus ne sont pas inhérentes dans la grâce, mais dans les puissances naturelles de l'âme qu'elles perfectionnent en vue de leurs opérations. De plus, les puissances naturelles de l'âme, étant des propriétés de sa nature spécifique, il est également impossible ou que l'âme existe sans elles, ou qu'ellesmêmes existent en dehors de l'âme (2).

Disons toutefois que la grâce est à plus d'un titre la racine et la raison des vertus : elle l'est, parce que Dieu

(1) S. Bonav., Brevil., p. 4, c. 4.

(2) S. Thom., 1. 2, q. 110, a. 4, ad 4. Il n'en est pas de même, quand il s'agit des qualités qui répondent à la *nature individuelle*, par exemple la science ou la probité.

les rapporte essentiellement à la grâce comme à leur centre, en sorte qu'elles ne sont infuses et n'existent que pour elle. Vérité tellement certaine que là où la perte de la grâce est irréparable, comme dans les damnés, il n'y a ni ne peut y avoir de vertus infuses. Elle l'est, parce que les vertus ne peuvent être *connaturellement* dans les puissances, sans que la grâce ne les précède dans l'essence : des puissances élevées présupposant une essence élevée. Elle l'est, parce que c'est de la grâce qu'elles reçoivent leur sève et la plénitude de la vie. En dehors de l'état de grâce, elles sont comme ces branches séparées de leur souche qu'on voit pousser encore des fleurs et des feuilles, mais qui ne se couronnent jamais de fruits. C'est pourquoi les théologiens disent de ces vertus qu'elles sont *informes*, tant qu'elles ne plongent pas leurs racines dans la grâce. Elle l'est, parce que les vertus ne trouvent que dans leur adhérence à la grâce leur état normal, définitif, assuré.

Je comparerais volontiers la foi et l'espérance séparées de la grâce à la *quantité*, substratum des espèces sacramentelles. Cette étendue sensible que je vois, que je touche, est un *accident* que la toute puissance du Créateur conserve séparé de la substance du pain, son naturel sujet et son principe. Mais, dans la séparation même, elle conserve une aptitude essentielle à n'exister naturellement que dans la substance dont elle est miraculeusement détachée ; et c'est pourquoi, bien qu'elle ait dans l'Eucharistie le mode d'être d'une substance, elle reste toujours par son essence intime un pur accident (1). Ainsi, toute proportion gardée, les vertus qui survivent dans l'âme à la perte de la grâce, y demeurent, mais comme dans un état de suspension violente, rappelant

(1) S. Thom., 3 p., q. 77, a. 1, ad 2.

en quelque sorte de tous leurs vœux cette même grâce dont elles sont la nécessaire dépendance, et qui seule peut leur rendre toute la perfection réclamée par leur nature.

Le second problème n'est pas moins facile à résoudre. Il en est des vertus comme de la grâce elle-même : elles sont capables de croissance. Donc, nous pousser à l'acquisition des vertus, ce n'est pas seulement nous presser de les faire entrer par la justification dans nos cœurs, mais plus encore nous en recommander le fréquent et généreux exercice, afin qu'elles y croissent, s'y développent et portent toujours plus abondants leurs fruits de salut. Cet adolescent est un homme, doué d'une nature raisonnable, savant même pour son âge. Cela m'empêchera-t-il de lui dire : soyez plus homme ; vivez en être raisonnable, et travaillez à devenir un véritable savant ?

Les exhortations des maîtres de la vie spirituelle ont encore un autre but. Pour le bien entendre, rappelons-nous que les vertus infuses, en donnant le *pouvoir* de produire des œuvres saintes, ne donnent pas au même degré que les vertus acquises, la facilité pour agir. Et la preuve en est que cette facilité n'est pas toujours proportionnelle au degré de perfection surnaturelle. Tel pécheur, revenu à Dieu après une longue suite de fautes, éprouve souvent plus de difficultés à garder la loi divine, de plus violentes inclinations au mal, qu'il n'en ressentait au lendemain de sa première chute, quoiqu'il eût déjà perdu les vertus infuses en perdant la grâce. Phénomène inexplicable, s'il était dans la nature de ces vertus de rendre aisé l'exercice des actes en vue desquels on les a reçues. D'un autre côté, c'est un fait d'expérience que la répétition généreuse et fréquente des mêmes actes vertueux diminue les difficultés premières, et fait parfois trouver du goût à ce qui répugnait le plus à la nature.

D'où vient ce changement ? Il tient moins à la croissance intrinsèque des vertus infuses, qu'à la disparition des obstacles qui les gênaient dans leur action. A mesure qu'une âme se livre plus constamment à Dieu, c'est-à-dire, à mesure qu'elle multiplie ses victoires, l'homme extérieur s'assouplit ; les passions perdent de leur empire ; les mauvaises tendances, nées du désordre de la vie, s'affaiblissent ; les ténèbres se dissipent à la surface de l'âme ; et, tous ces obstacles plus ou moins entièrement écartés, la vertu surnaturelle se porte avec une aisance croissante aux opérations qui, dans le principe, exigeaient peut-être de grandes luttes et beaucoup d'efforts.

N'oubliez pas non plus qu'il faut aussi tenir grand compte des grâces actuelles, lumières, attraits intérieurs, impulsions et consolations célestes, par lesquelles il plait à Dieu, notre Père, de récompenser la fidélité de ses enfants. Tout cela réuni nous explique comment les maitres de la vie spirituelle peuvent et doivent nous exhorter à l'acquisition des vertus, sans qu'il soit nécessaire de les supposer absentes, un seul moment, d'un cœur où la grâce a fait son entrée. Acquérir les vertus, c'est pour un homme justifié développer en soi les mêmes vertus par le mérite des œuvres ; c'est prendre la bienheureuse habitude d'en faire les actes plus souvent et plus parfaitement ; c'est, à force de victoires sur soi-même, abattre les obstacles qui s'opposent à leur libre et facile expansion ; c'est incliner enfin la libéralité divine à répandre sur nous ces largesses de grâce qu'elle refuse ou mesure à des âmes moins fidèles et moins généreuses.

## CHAPITRE V

### Les dons du Saint-Esprit. Leur rôle, leur nature, leurs propriétés communes et particulières.

1. — « Un rejeton sortira de la tige de Jessé ; une fleur s'élèvera de sa racine. Et l'Esprit du Seigneur reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété. Et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira » (1). C'est en ces termes que le prophète Isaïe décrit à l'avance la grandeur et la plénitude des dons répandus par l'Esprit de Dieu dans l'humanité du Christ. Or, comme le Christ est notre archétype ; comme nous devenons, en vertu de la grâce, les membres de son corps, et d'autres lui-même, les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle ont conclu du même texte prophétique que, nous aussi, nous devons participer à ces mêmes privilèges. L'Esprit-Saint, quand il entre en nous comme dans son temple, enrichit sa nouvelle demeure de ce multiple esprit, dans la mesure où nous communions à la grâce, et suivant le degré de notre incorporation à la personne mystique du Verbe fait chair.

Il n'est pas malaisé de prouver en général l'existence et la réalité de ces *dons* ; aussi peut-on dire qu'il y a sur ce point consentement unanime parmi les docteurs. Ce qui est moins aisé, c'est d'en définir le rôle, les propriétés et la nature. Je ne veux pas entrer dans des discus-

(1) Is., X, 1-3.

sions qui nous mèneraient trop loin, sans grand profit peut-être. Mieux vaut, ce me semble, nous attacher à la doctrine la plus commune, celle que le docteur Angélique a longuement développée dans la seconde partie de la Somme théologique, et celle aussi que les théologiens, venus après lui, ont le plus ordinairement enseignée (1).

Si donc nous demandons à S. Thomas d'Aquin quel rôle il faut assigner aux dons du Saint-Esprit, voici la réponse qui nous est donnée. Les dons, en tant qu'ils se distinguent de la grâce et des vertus infuses, ont pour effet et pour but de nous disposer à suivre les mouvements du Saint-Esprit. A eux de rendre les âmes tellement souples et maniables, qu'elles obéissent avec promptitude à ses divines impulsions.

Afin de nous mieux rendre compte de ce rôle spécial, considérons qu'il y a pour l'homme, dans l'ordre de sa vie morale et religieuse, un double moteur. Le premier est intérieur, et c'est la raison, éclairée de sa propre lumière et de celles de la foi ; l'autre est extérieur, et ce moteur est Dieu. Mille exemples frappants nous les montrent l'un et l'autre à l'œuvre. Ici, je vois un homme qui délibère, qui pèse les raisons de son choix, et qui finalement se détermine, après examen, à faire tel acte vertueux, par exemple, une aumône. Il est mu par la raison. Là, je vois une vierge chrétienne, comme nous en offrent les actes des martyrs, qui par une inspiration subite et sans délibération préalable, se précipite dans le vide, ou se jette au milieu des eaux, pour échapper à d'infâmes ravisseurs. Elle est mue par le Saint-Esprit. Dans le premier cas, l'âme est semblable à ces vieux navires qui s'avançaient lentement, laborieusement, à force de rames ; dans l'autre, au vaisseau qui vogue sans

(1) S. Thom., 1. 2. q. 68, a. 1, sqq.

effort, à pleines voiles, poussé qu'il est par un vent favorable.

Veut-on des faits d'un autre genre ? Qu'il s'agisse d'exposer sa vie sur un champ de bataille, celui-ci marchera sans doute, mais après avoir pesé les chances de la victoire, ou mûrement considéré le devoir et la nécessité qui l'oblige à combattre ; électrisé par la harangue et l'exemple de son général, oublieux de tout le reste, celui-là se précipitera comme d'instinct sur l'ennemi. Qui ne reconnaît encore le double moteur dont nous parle S. Thomas, et ne pressent du même coup ce qui distingue le rôle des dons du rôle des vertus morales ?

Or, il est de la convenance des choses que le mobile soit dans un rapport harmonieux avec son moteur. Dieu nous a donné les vertus morales, afin que nous nous prêtions aux ordres de la raison surnaturalisée par la foi ; ne fallait-il pas qu'il nous donnât aussi des perfections plus hautes qui nous rendissent dociles au souffle de son divin Esprit ? Ces perfections plus hautes on les a nommées des *dons* ; non pas seulement parce qu'elles nous viennent de la divine bonté, mais principalement parce qu'elles ont pour effet de nous préparer à suivre avec promptitude les inspirations de Dieu (1). Et ces dons sont attribués au Saint-Esprit, parce que c'est à lui que la sainte Écriture rapporte plus particulièrement les œuvres de la sanctification, comme nous l'expliquerons en son lieu.

Quelques-uns paraissent avoir été d'avis que les dons du Saint-Esprit ont pour but propre et spécial les actes

(1) « Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina ». S. Thom., 1. 2. q. 68, a. 1, in corp.

héroïques et surhumains. Quant aux œuvres ordinaires de la vie chrétienne, elles seraient le lot des vertus infuses. Ainsi vertus et dons auraient leurs domaines distincts et séparés : à ceux-ci, les œuvres de la sainteté parfaite, à celles-là, les actes de la sainteté commune. Tel n'est pas le sentiment des meilleurs théologiens. Ils enseignent, il est vrai, qu'il appartient surtout aux dons du Saint-Esprit de faire les héros de la vertu ; mais ils leur assignent en même temps une sphère d'influence égale à celle des vertus. Ce qui fait la distinction, ce n'est pas tant le genre des actes que le mode d'agir : « *Dona excedunt communem perfectionem, non quantum ad genus operum, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio* » (1).

Je ne nie pas que la vertu puisse entrer en exercice, sans que les dons soient en acte. Il est mainte circonstance où les vertus infuses suffisent à nous faire poser des actes salutaires, sans une motion spéciale de l'Esprit-Saint. Qui dira, par exemple, qu'un homme juste dont la raison est éclairée par la foi, ne peut faire le moindre acte surnaturel de patience ou de justice, à moins que Dieu ne l'y excite et l'y pousse par une expresse et présente inspiration (2) ? Mais nombreuses aussi sont les occasions où l'âme serait bien impuissante ou bien lâche, sans le concours d'un principe plus élevé : si grande est notre faiblesse et notre inconstance, si fréquentes et parfois si soudaines et si vives sont les attaques du démon, du monde ou de la chair. Or, le même besoin qui réclame les secours extérieurs du Saint-Esprit, réclame aussi l'influence de ses dons, puisque ce sont eux qui prédisposent les intelligences et les cœurs à recevoir les impul-

(1) S. Thom., 1. 2, q. 68, a. 1.
(2) V. L. VII, c. 5.

sions divines. Que sont donc les actes héroïques ; que sont ces instincts victorieux qui, s'éveillant tout à coup au fond des âmes, les saisissent, et les maîtrisent ? Une manifestation plus nette et plus éclatante de l'action du Saint-Esprit, le divin moteur, et de ses dons (1).

2. — Ce que nous venons de dire sur le rôle propre aux dons de l'Esprit saint, nous sera d'un grand secours pour en expliquer la nature et les propriétés.

Et d'abord, il ne semble pas douteux que ces dons ne soient à l'état permanent dans l'âme, et, par conséquent, qu'ils n'y revêtent, au même titre que les vertus, le caractère *d'habitudes*. Comment la libéralité de Dieu qui donne à ses fils d'adoption les principes intérieurs des opérations surnaturelles, refuserait-elle une permanence égale aux perfections qui les disposent à obéir avec promptitude à son action ? L'Esprit saint est au milieu de ces âmes, comme un roi sur son trône : disons mieux, comme le divin artiste dans l'instrument qu'il s'est formé. Je ne peux croire qu'il leur refuse une perfection stable qui les rende capables de recevoir *connaturellement* ses divines influences, et les assouplisse dans leurs facultés spirituelles à ses mouvements. C'est ce que plusieurs théologiens entendent par le *repos* de l'Esprit de Dieu sur le Christ Jésus, et, comme conséquence, sur les membres vivants du même Christ. « *Et requiescet super eum Spiritus* » (2).

Mais, si les dons sont des perfections permanentes dans l'âme des justes, comme les vertus elles-mêmes, n'est-ce pas une raison suffisante de les identifier avec celles-ci,

(1) « Licet inter actus donorum quidam qui ab ordinariis legibus exorbitant, raro fient nisi ex instinctu Spiritus sancti, nihilominus non sunt illi adæquati actus horum habituum, sed per illos, tanquam per notiores, peculiarem modum operandi Spiritus sancti per hæc dona explicamus ». Suarez, de Gratia, L. VI, c. 10, n. 6.

(2) Cf. Rom., VIII, 14, sqq.

ou, tout au moins, de ne voir d'autre différence entre les uns et les autres qu'une distinction *logique* ? Je ne le nierai pas, il est des théologiens qui l'ont cru. Toutefois, je ne m'éloignerai pas de l'opinion de S. Thomas d'Aquin ; et voici les raisons qui me déterminent à tenir avec lui pour une distinction réelle entre les dons et les vertus, bien que ces perfections soient inséparables dans une âme où règne la grâce avec la charité.

La première est que, dans l'hypothèse contraire, on ne saurait expliquer pourquoi toute vertu ne serait pas du nombre des dons. La seconde et la principale, c'est qu'il y a une différence essentielle entre la fonction des vertus et celle des dons : car, encore une fois, par la vertu l'homme a la raison pour moteur, et Dieu lui-même, par le don. Or, telle est la disproportion de ces moteurs, en supposant même une raison habituellement illuminée par la foi, que la même perfection ne peut ordonner le mobile à recevoir leur double influence. D'où l'on ne doit pas cependant conclure que le don rende les vertus moins agissantes et moins utiles ; puisqu'il n'est infusé dans l'âme que pour l'aider, sous l'impulsion du Saint-Esprit, à poser ses actes d'une manière plus facile, plus prompte, et plus divine.

3. — Les dons du Saint-Esprit sont-ils nécessaires au salut ? C'est une question qu'on doit résoudre diversement, suivant le rôle qu'on leur assigne dans la vie des enfants de Dieu. Si ces dons se réduisaient à nous faire pratiquer les actes héroïques de la vertu, ils resteraient un grand bienfait de la divine miséricorde ; mais la nécessité de les posséder pour atteindre notre fin dernière ne pourrait être démontrée. Le ciel, en effet, n'est pas uniquement pour les héros de la sainteté ; et ceux-là sont assez rares qui s'exposent à le perdre, parce qu'ils n'auront pas à présenter au souverain juge les sacrifices qui

feraient d'eux des saints. Mais, nous l'avons déjà dit, l'utilité des dons du Saint-Esprit ne s'arrête pas aux frontières de l'héroïsme. Leur sphère d'influence est plus large et s'étend jusqu'aux imparfaits.

En résulte-t-il une véritable nécessité ? La réponse est analogue à celle que nous avons donnée, quand il s'agissait des vertus infuses. Ce qui est absolument indispensable, même pour les âmes justifiées, c'est l'assistance actuelle et prévenante du Saint-Esprit. S'il nous la retirait, eussions-nous la grâce sanctifiante et les puissances surnaturelles qui l'accompagnent, notre persévérance serait en péril manifeste, et ne pourrait se prolonger sans défaillir. Ainsi l'enseignent expressément le Concile de Trente, et toute la tradition catholique avec lui (1).

Et la raison d'une telle impuissance n'est pas difficile à trouver. Sans doute, nous avons dans la grâce et dans les vertus infuses le principe des opérations par où l'homme arrive à sa fin surnaturelle. Mais nous ne possédons parfaitement ni ces vertus ni cette grâce ; et, par suite, c'est imparfaitement que nous connaissons et que nous aimons Dieu par elles. D'un autre côté, tout est embûches et pièges sur la route où nous marchons, tant que durera le temps de l'épreuve. Voilà pourquoi, même avec la coopération divine, nécessaire aux opérations de la créature dans tout ordre et pour tout temps, il nous faut encore la motion prévenante du Saint-Esprit, motion de lumière, motion de chaleur et d'amour, pour atteindre notre fin suprême, et plus encore pour nous élever aux plus hautes cimes de la perfection chrétienne.

Les inspirations et les *instincts* du Saint-Esprit, pour parler le langage de S. Thomas, sont tellement nécessaires au juste, que son progrès dans les vertus et sa persévé-

(1) Concil. Trid., sess. IV, can. 22.

rance ne s'expliqueraient pas en dehors de cette divine assistance. Mais ce même secours est encore plus nécessaire au pécheur pour qu'il revienne à Dieu : « Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante et l'aide de l'Esprit-Saint, l'homme puisse croire, espérer, aimer et se repentir comme il le faut pour obtenir la grâce de la justification, qu'il soit anathème (1). » Et certes, pour peu qu'on réfléchisse sur les voies de la providence dans la conversion des âmes, on verra combien vifs, combien puissants, et parfois combien soudains furent les souffles du divin Esprit qui les ont ramenées des ténèbres à la lumière, et de la mort à la vie des enfants de Dieu.

Faudra-t-il donc reconnaître aussi les dons de l'Esprit saint dans ces pécheurs, et leur faire honneur de si prodigieux changements ? Non : car ces dons ne vont pas sans la grâce sanctifiante. C'est pourquoi, la nécessité des dons n'est pas la même que celle des inspirations divines, pas plus que la nécessité des vertus infuses n'est égale à celle des actes surnaturels. Il y a de ces inspirations et de ces actes avant l'entrée de la grâce dans les âmes. Mais de même que, dans l'âme une fois justifiée, les actes surnaturels procèdent des vertus, ainsi dans cette même âme les motions célestes présupposent les dons. Les uns et les autres appartiennent au même titre à l'organisme formé des enfants de Dieu. Par les vertus on pose *connaturellement* les actes salutaires, et par les dons, l'âme reçoit *connaturellement* les impulsions divines.

J'ai dit que les dons présupposent la grâce, bien que les inspirations la devancent et la préparent. Rien de plus juste que cet ordre. Tant que la grâce n'est pas dans une âme, l'Esprit de Dieu n'y fait pas sa demeure. Il est dehors, frappant à la porte, appelant et sollicitant la re-

(1) Conc. Trident., sess. V, can. 3.

belle, à ses heures et comme en passant. Mais une fois que par sa grâce il a pris possession de cette âme, il est en elle pour ne plus la quitter, à moins qu'elle ne rejette l'hôte divin qui l'habite. Cette union permanente du moteur et du mobile, je veux dire de l'Esprit-Saint et de l'âme juste, ne demande-t-elle pas une adaptation tout autrement parfaite et durable qu'elle ne pouvait l'être au temps de la séparation ? D'autant plus que, suivant la belle pensée de l'apôtre, le caractère des enfants adoptifs est d'être mus par l'Esprit de Dieu (1).

4. — Passons des généralités au détail, et demandons-nous quels sont en particulier ces dons de l'Esprit-Saint, que nous avons étudiés dans leur rôle, leur nature et leurs propriétés. On s'accorde communément à reconnaître sept dons du Saint-Esprit : la sagesse, l'intelligence, la science, le conseil, la piété, la force et la crainte de Dieu. C'est le septenaire des esprits qui, suivant le prophète, devaient se reposer sur la tige de Jessé, Jésus-Christ, notre Sauveur. Les quatre premiers perfectionnent l'esprit ou la raison ; les trois autres, la volonté ; et tous, pris dans leur ensemble, constituent l'achèvement de notre être surnaturel et divin pour l'état de *la voie*.

En effet, que faut-il pour la raison de l'homme, devenu par la justification, un fidèle, un enfant de Dieu ? Tout d'abord, entendre et pénétrer les vérités que la foi lui révèle ; et c'est à quoi sert le don d'*intelligence*. Le nom seul d'intelligence indique une connaissance intime de la vérité : car il signifie *lire au dedans*, *intus legere*. La foi est un simple assentiment à la vérité qu'elle croit ; le don d'intelligence est de plus une lumière divine, en vertu de laquelle l'âme entre en quelque sorte et comme d'instinct

(1) « Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei ». Rom., VIII, 14.

dans l'objet de sa croyance pour en saisir la nature, les raisons, les rapports et les convenances. Quel sens profond des vérités les plus sublimes on trouve parfois dans de simples enfants, d'humbles villageois sans études et sans culture ! Ce n'est ni l'effort ni le travail qui leur ont ouvert ces vues étonnantes sur les choses de Dieu ; et c'est pour cela que, ne sachant pas les choses d'une manière raisonnée, ils sont parfois incapables d'en rendre compte, impuissants à les traduire en paroles. Qu'est-ce donc ? Le don d'intelligence qui les livre à l'Esprit de vérité et de lumière, leur docteur et leur maître.

L'intelligence conçoit et pénètre ; mais il faut aussi juger et comparer : juger des choses divines, juger des choses créées, et comparer les unes avec les autres. Aux dons de *sagesse* et de *science* de remplir ce double et nécessaire emploi.

La sagesse porte son regard sur Dieu, premier principe et fin dernière de tout être et de tout bien qui n'est pas lui. Elle le juge ce qu'il est, infiniment grand, infiniment aimable, infiniment saint, infiniment parfait. Et ce n'est pas le jugement du philosophe, purement spéculatif, trop souvent froid, sec, vide d'amour. C'est le jugement qu'un fils affectueux et soumis porte sur une mère ; un jugement fait plus d'expérience que de raison, auquel le cœur a non moins de part que l'esprit ; un jugement enfin qui part de l'amour, et va droit à l'amour : et voilà pourquoi le don de sagesse en acte peut répandre tant de suavité dans l'âme qui sait goûter les choses divines.

Mais là ne s'arrête pas l'influence du don de sagesse. Apres nous avoir fait juger de Dieu et goûter Dieu, elle nous fait juger de tout le reste à la lumière de Dieu. Quiconque a jamais parcouru le livre profond et substantiel, connu sous le nom d'*Exercices* de S. Ignace, a dû reconnaitre dans l'exercice par où commence l'ouvrage et dans

celui qui le couronne (1), ce double jugement de la divine sagesse ; avec cette différence toutefois que le dernier exercice, étant une provocation plus directe à l'amour, répond aussi plus complètement à la perfection de la sagesse.

Que fait le don de *science* ? Il nous fait juger avec certitude des choses créées, au point de vue des idées surnaturelles et de Dieu. La sagesse et la science du Saint-Esprit ont cela de commun qu'elles jugent des créatures et de Dieu. Mais voici en quoi on les distingue. Par la science, vous remontez des créatures à Dieu ; par la sagesse, vous descendez de Dieu aux créatures, et vous jugez de celles-ci par la connaissance et le goût que vous avez de Dieu, leur première cause et leur fin suprême. Voulez-vous connaître par quelque effet cette divine science ? Interrogez un homme plein de l'Esprit de Dieu, sur le monde, sur les biens et les maux qu'il présente, l'opulence ou la pauvreté, l'honneur ou l'oubli, la vie ou la mort, et voyez la différence entre ses jugements et ceux que porte, je ne dirai pas un impie, mais un chrétien vulgaire. Or, la science qui vient du Saint-Esprit, n'est pas une affaire de raisonnement et de spéculation laborieuse. Faite à l'image de la science divine, elle lui ressemble par la simplicité de son opération. L'âme, illuminée par ce don d'en haut, reconnaît sans effort en toute créature Dieu qui l'a produite, Dieu qui la conserve, Dieu qui la gouverne, Dieu qui nous l'a donnée pour que nous la rapportions à sa gloire, et pour qu'elle nous conduise nous-même à lui : et c'est d'après cette appréciation qu'elle règle l'usage qu'elle en fait.

Ces trois dons du Saint-Esprit, don d'intelligence, don

(1) *Exercitia spiritualia S. Ignatii.* Considération sur le fondement et le principe. Contemplation de l'amour divin.

de sagesse et don de science, appellent un quatrième don, celui de *conseil*. En effet, il ne suffit ni de connaître la vérité ni de juger sainement des créatures et de Dieu ; il faut encore appliquer ces lumières aux cas particuliers dont se compose le tissu de la vie spirituelle. C'est l'œuvre propre de la vertu de prudence. Mais comme la prudence surnaturelle est courte elle-même par bien des endroits, elle a souvent besoin que le Saint-Esprit l'éclaire d'une lumière spéciale, et nous montre ce que nous devons faire dans le temps, le lieu, les circonstances où nous sommes. Et c'est à quoi se rapporte le don de conseil.

Les dons du Saint-Esprit ne nous sont pas moins nécessaires pour le perfectionnement de notre volonté. Aussi, Dieu nous les a-t-il si largement dispensés, qu'ils s'étendent à toute la matière des vertus morales.

Par le don de *piété* l'Esprit-Saint nous fait concevoir pour Dieu cette affection filiale, et ces sentiments de tendresse, de confiance, de dévouement et d'abandon que des enfants doivent nourrir pour le meilleur des pères. Mais, parce que ce père est aussi notre Dieu, de là vient que le don de piété porte l'âme à lui rendre un culte où le respect le plus profond se mêle aux effusions de l'amour. Et ce respect amoureux il le porte dans une juste mesure à tout ce qui touche Dieu : aux saints, aux divines Écritures, à tous les hommes, pour autant qu'ils sont de Dieu et à Dieu. Ainsi le don de piété complète la vertu de religion, puisqu'il se rapporte à Dieu non pas seulement comme créateur et souverain maître, mais comme père ; il complète la vertu de justice, parce qu'il y joint cette disposition respectueuse et bienveillante que réclame pour tous l'honneur qu'ils ont d'appartenir à Dieu, le commun père de la famille humaine.

Le don de piété nous perfectionne dans nos rapports soit avec Dieu, soit avec le prochain. Les deux autres

dons perfectionnent notre volonté dans nos devoirs envers nous-même. Il y a pour la conservation de notre vie surnaturelle et son libre épanouissement un double obstacle à vaincre : d'un côté, l'appréhension des difficultés, de l'effort, des fatigues et des périls imaginaires ou réels ; de l'autre, les assauts de la concupiscence et le charme des jouissances déréglées. C'est contre ces deux ennemis que le Saint-Esprit arme nos volontés par le don de *force* et par celui de *crainte de Dieu.*

Par le don de force, l'âme appuyée sur le Saint-Esprit, affronte avec une confiance inébranlable les travaux, les supplices, la mort même, quand la gloire de Dieu le réclame. Par celui de crainte, la volonté résiste aux entraînements de la chair et des sens : elle résiste, dis-je, moins en esclave qui redoute les jugements de Dieu, qu'en fils aimant et respectueux qui ne veut pas offenser son père, ni lui causer le moindre déplaisir. Je ne m'étendrai pas davantage sur le caractère particulier de ces dons : on pourra l'étudier plus en détail soit dans les ouvrages du docteur Angélique (1), soit chez les auteurs ascétiques qui traitent de ces matières (2).

**5.** — Afin d'écarter toute équivoque dans une question si délicate, je rappellerai deux ou trois observations importantes. La première porte sur le rapport des dons

(1) S. Thomas parle du don d'intelligence après avoir traité de la foi, du don de crainte à la suite de la vertu d'espérance... rattachant successivement chacun des dons aux vertus qu'ils perfectionnent et complètent.

(2) Parmi les auteurs ascétiques je signalerai le P. Saint-Jure (L'Homme spirituel, 1re p., c. 3, s. 16), le R. P. Meynard O. P. (Traité de la vie intérieure, L. II, c. 7), mais surtout le P. Louis Lallemand, S. J., dans l'ouvrage trop peu connu qui porte pour titre *Doctrine spirituelle.* Personne peut-être n'a plus nettement que lui développé cette difficile matière. Doct. spirit., IVe Principe, c. 3 et 4.

aux vertus. Les dons, comme je l'ai fait remarquer, ne remplacent pas les vertus ; ils ne leur ôtent pas leur utilité. Leur rôle, c'est de les aider et de les compléter : *in adjutorium virtutis*, dit S. Grégoire-le-Grand. Ainsi le maître ne supplée pas à l'intelligence du disciple : il la dirige, il l'excite, il l'active. C'est un secours pour elle, mais ce n'est pas une force qui puisse en tenir lieu. Et, pour revenir sur une comparaison déjà faite, ces dons sont à l'âme, enrichie de vertus infuses, ce que serait à un vaisseau, déjà muni d'une force motrice ordinaire, une puissante voilure qu'enfleraient des souffles propices.

La seconde observation, c'est que les dons, à la différence des vertus, ne peuvent avoir d'influence sur nos opérations surnaturelles que par l'actuelle impulsion du Saint-Esprit. Il ne leur appartient pas de nous mouvoir, mais de nous disposer à recevoir docilement les motions divines. Pour qu'ils éclairent nos intelligences et les inondent d'une céleste lumière, pour qu'ils soulèvent nos volontés et les portent aux actes les plus parfaits de la vie des enfants d'adoption, il faut que le divin soleil darde sur l'âme ses rayons et ses feux.

Pourquoi tant de chrétiens, de ceux-là même qui conservent en eux avec la grâce sanctifiante les vertus infuses et les dons, toujours liés à l'état de grâce, demeurent-ils si faibles, si lâches, si ignorants ou si oublieux des choses du ciel, en un mot, si dépourvus de saintes pensées et de généreuses résolutions ? C'est que leur dissipation habituelle, leur insouciance pour les fautes moins graves, leur immortification et leur tiédeur, font obstacle à l'action du Saint-Esprit ; c'est aussi que l'âme enlacée de tant de liens, se livre trop rarement aux brises divines, quand il plaît au Saint-Esprit de les faire souffler sur elle, malgré son indignité. Écoutons donc l'apôtre nous prémunir contre ce double malheur. « N'éteignez pas le

Saint-Esprit », c'est-à-dire, ne l'empêchez pas de verser sur vous ses inspirations salutaires (1). « Ne contristez pas non plus le Saint-Esprit », par vos résistances, c'est-à dire, ployez-vous aux mouvements qu'il vous imprime (2).

Ma dernière observation portera sur une expression fréquemment employée par nos docteurs en ces matières. Ils parlent d'*instincts divins*. Qu'entendent-ils par ces mots ? L'instinct nous rappelle une catégorie d'actes, ayant ce caractère singulier qu'ils sont indépendants de toute éducation préalable, devancent toute réflexion, et naissent comme spontanément de la nature. Le règne animal en fournit de merveilleux exemples dans les travaux de l'abeille, de la fourmi, des araignées et des autres insectes. L'homme lui-même a ses opérations instinctives, mais d'autant plus rares, que la raison prend plus d'empire, et que la liberté préside davantage au gouvernement de la vie.

Or les impulsions de l'Esprit de Dieu, qu'elles atteignent l'intelligence ou la volonté, ne sont pas des produits de notre activité libre ; elles la précèdent. Les actes par lesquels elles se traduisent sont en nous sans nous, *in nobis sine nobis*, suivant l'heureuse expression de S. Augustin. Ils sont donc analogues aux opérations instinctives ; d'autant plus que la nature seule ne peut en rendre compte. Et, quand nous suivons docilement, grâce aux dons de l'Esprit de Dieu, le mouvement qui nous est imprimé, nos opérations vertueuses peuvent retenir encore quelque chose d'instinctif. Car, bien qu'elles doivent être libres pour constituer des œuvres méritoires, il y a souvent en elles un cachet de spontanéité qui les

(1) I Thess., V, 19.
(2) Ephes., IV, 30.

distingue des actes de vertu commune. Il faudrait être bien étranger aux choses de la vie spirituelle pour ne pas en avoir fait la remarque et même l'expérience. Que de fois peut-être, au moment où nous nous sentions comme plongés dans les ténèbres, sans espérance, sans amour, tristes et désolés, un rayon de lumière divine n'est-il pas entré dans notre âme, dissipant les ombres, et nous provoquant à la confiance, à la ferveur ! C'était l'Esprit consolateur avec ses instincts (1). Puisse-t-il dans sa bonté miséricordieuse se révéler souvent de cette sorte à notre âme, et puissions-nous, en vertu de ses dons, répondre à ses prévenances si salutaires (2) !

(1) « Quicumque spiritu Dei aguntur : i. e. reguntur sicut a quodam ductore et directore : quod quidem in nobis facit spiritus, in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus... Homo autem spiritualis non solum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor ejus a Spiritu Sancto movetur. Ideo plus intelligendum est in eo quod dicitur : Quicumque Spiritu Dei aguntur. Illa enim *agi* dicuntur, qui *quodam superiori instinctu moventur*... Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed *ex instinctu Spiritus Sancti* inclinatur ad aliquid agendum ». S. Thom., Comment. in Rom., VIII, 14.

(2) Deux points à noter pour répondre à deux questions.

Première question : Quel est le rapport des dons avec les vertus théologales ? Réponse : « Animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur ; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem (his enim inhabitat in nobis Spiritus sanctus, Rom. V, 5) ; unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum ». S. Thom. 1-2, q., 68, a. 4, ad 3 ; cf. a. 8.

Seconde question : Les élus conservent-ils au ciel les dons du Saint-Esprit ? Réponse : « De donis possumus dupliciter loqui, uno modo quantum ad essentiam donorum, et sic perfectissime erunt in patria... cujus ratio est quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti, quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I Cor,

XV, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam, circa quam operantur ; et sic in praesenti habent aliquam operationem circa quam non habebunt in statu gloriae, et sic (quoad aliquod exercitium) non manebunt in patria ». S. Thom. ibid, a. 6 ; col. S Bonavent. in III. D. 34, a. 2, q. 3.

Ajouterai je que le pape Leon XIII, dans son Encyclique *Divinum illud munus*, a sommairement, mais très nettement rappelé ces notions théologiques sur les dons du Saint-Esprit ? « Hoc amplius homini justo, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus sancti donis. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur : haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in cœlesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque *beatitudines* evangelicas quae, perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ac nunciae sunt beatitatis perpetuo mansurae. Felices denique sunt *fructus* ii ab Apostolo enumerati (Gal, V, 22) quos hominibus justis, in hac etiam caduca vita, Spiritus parit et exhibet, omni refertos dulcedine et gaudio... ».

# LIVRE IV

## DE L'HABITATION SINGULIÈRE DE DIEU DANS L'AME DE SES ENFANTS ADOPTIFS. LE FAIT ET LA NATURE DE CETTE HABITATION. LA GRACE INCRÉÉE, SECOND PRINCIPE DE L'ADOPTION DIVINE.

# CHAPITRE PREMIER

## De la presence commune de Dieu dans toute créature et toute étendue. Comment faut-il l'entendre ?

1. — Nous avons entendu le grand Aréopagite enseigner dans un texte célèbre que la déification, cette gloire des enfants de Dieu poursuivie par la hiérarchie sacrée, renferme deux éléments : « l'assimilation et l'union la plus parfaite possible avec Dieu » (1). Jusqu'ici nous n'avons guère parlé que du premier, c'est-à-dire de la participation créée de la nature divine qui, nous formant à l'image de Dieu, nous fait par là même ses enfants d'adoption. Il nous faut maintenant, dans la mesure de notre faiblesse, expliquer en balbutiant l'union ineffable qui rattache toute âme régénérée des fils adoptifs à la sainte et adorable Trinité.

Pour mettre de l'ordre et de la clarté dans une question si profonde et si complexe, nous traiterons d'abord de l'union commune avec toute la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit ; puis nous étudierons en détail ce qu'il y a de particulier dans les rapports avec chacune de ces divines personnes. Mais, parce que les choses de la nature sont un reflet des merveilles de la grâce, il m'a paru nécessaire, avant d'aborder directement notre sujet, de rappeler sommairement quelle est l'union plus universelle du Créateur avec chacune de ses créatures.

(1) Ἡ πρὸς Θεὸν ἡμῶν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Hier. Eccl., c. 2, § 1.

Or la philosophie, d'accord avec la théologie catholique, nous apprend que Dieu, opérant en toutes choses, est nécessairement en toutes choses, et que toutes choses sont en lui.

Tout est en Dieu. Il a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment ; et c'est pourquoi Dieu peut avec assurance poser cette question : « Si un homme se cache dans les ténèbres, ne le verrai-je pas ?... Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre » (1) ?

Nos docteurs, pour exprimer cette existence de Dieu dans tous les êtres qu'il a créés, enseignent qu'il est partout, par *puissance*, par *essence* et par *présence*. Méditons avec eux ces quelques paroles, et rapprochons-les des affirmations scripturaires.

Il est partout par *puissance*. Rien n'existe, ni ne se conserve, ni ne se fait que par lui seul ou par sa coopération. Qu'il refuse un instant son concours aux causes secondes, et c'est du même coup l'universelle torpeur : plus de mouvement, plus de vie, plus d'actions. Qu'il retire la main par laquelle il soutient l'universalité des êtres, c'est leur anéantissement total. Car il ne faut pas s'imaginer qu'il en est de la cause première comme des causes dépendantes et créées. Un tableau ne se fait pas sans le travail et le pinceau du peintre ; mais, une fois l'œuvre d'art achevée, peu importe la présence de l'artiste. Qu'il s'éloigne ou qu'il reste, qu'il vive ou qu'il meure, son œuvre subsiste, parce qu'elle ne dépend pas de lui dans *son être*. Tout autre est l'influence de l'artiste souverain : nécessaire pour que l'œuvre s'exécute, elle ne l'est pas moins pour qu'elle demeure : car son effet à lui, c'est l'être même des choses. L'être, ai-je dit : non pas tel ou tel être, mais tout l'être qui n'est pas l'Être

(1) Gen., I, 1 ; Jerem., XXIII, 24.

divin, l'Être par essence ; de quelque nom qu'on l'appelle, sous quelque forme qu'il se présente : accident, modalité, substance.

Il est en tout et partout par *essence* Puisque sa puissance et son opération sont à la base de tout, il faut bien que son essence y soit aussi : car en lui, puissance, opération, essence, c'est tout un. L'homme peut agir à distance, parce qu'il a des moyens de transporter en quelque sorte son influence, sans qu'il s'unisse par lui-même au sujet qui la reçoit. Mais vous, ô mon Dieu, vous n'avez pas cette faculté que je trouve en votre créature ; et cela même est la preuve de votre incomparable pouvoir. A qui donc pourriez-vous confier le rôle de transmettre une action qui ne peut venir que de vous ? Et puis, ne faudrait-il pas que votre puissance accompagnât la cause qui servirait d'intermédiaire entre vous et vos effets, puisqu'elle n'aurait elle-même d'être et de pouvoir que ce qu'elle en recevrait à chaque instant de vous ? Et si votre puissance l'accompagne et la porte, votre essence est donc là, puisque votre puissance est vous-même.

L'avons-nous bien compris ? Dieu lui-même présent partout où s'exerce sa puissance : présent tout entier, avec tous ses attributs, toutes ses perfections ; avec son unité de nature et sa trinité de personnes : car, encore une fois, toutes ces choses en lui sont une seule et même chose. Il est donc dans mon corps ; il est dans mon âme ; il est dans mes facultés, et jusque dans la moindre de mes opérations ; plus en moi, que je n'y suis moi-même. Car moi, je ne suis tout entier ni dans mon corps, ni dans ma substance spirituelle, beaucoup moins dans chacun de mes actes. Tout entier en moi ; il est tout entier *hors de moi* ; puisque sa présence n'a d'autres bornes que celles qu'il se donne lui-même en limitant le champ de ses créations et de son opération.

Ajouterons-nous qu'il est immense ? « Immense le Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit », chante l'Église dans le symbole de S. Athanase. Non pas certes qu'il faille, comme quelques-uns l'ont faussement cru, se représenter par l'imagination de purs espaces qui s'étendraient à l'infini par delà tous les mondes, et que Dieu seul remplirait de sa présence... chimère indigne d'un penseur ; fantôme créé de toutes pièces par une ingénieuse mais aveugle fiction. Aussi les Pères, dans leurs considérations sur l'immensité divine, n'ont-ils jamais rien écrit de semblable. Si vous leur demandez où pouvait bien être Dieu, avant que sa bonté toute puissante eût créé le monde, ils ne vous répondront pas qu'il était partout, dans les espaces imaginaires. Écoutez-les plutôt : « *Avant tout*, Dieu était pour lui-même monde, lieu et tout » (1). Inutile de chercher où Dieu était avant de créer le monde. Il n'y avait que lui, et par conséquent il était en lui-même » (2). « Quelqu'un dira : Avant que Dieu ne fît les saints, où habitait-il ? Dieu habitait en lui-même et chez lui » (3).

Et pourtant, Dieu était immense, quoiqu'il ne fût alors qu'en lui-même, comme il est immense aujourd'hui, bien que le monde dans lequel il déploie son immensité, soit nécessairement circonscrit dans son étendue. C'est ce qu'il est aisé de concevoir, pour peu qu'on se rappelle la raison fondamentale de la présence de Dieu dans sa créature. Il y est comme la cause de l'être, et des êtres, les portant par la toute-puissance de sa parole (4). Or, parce que cette puissance ne connaît pas de limites, parce-

(1) Tertull., c. Prax., c. 5.

(2) Bernard., de Consid., l. V, c. 6, n. 13.

(3) S. August., Enarr. in ps. CXXII, 1.

(4) Hebr., I, 3.

qu'elle peut créer à l'infini de nouvelles terres et de nouveaux cieux, il s'ensuit manifestement qu'elle n'est *circonscrite* dans aucun espace, et que, sans éprouver aucun changement en elle-même, elle serait présente en d'autres espaces toujours plus grands, s'il lui plaisait d'appeler d'autres mondes à l'existence. Et c'est là ce que nous voulons exprimer, quand nous parlons de l'immensité divine. Dieu donc, bien qu'il ne fût qu'en lui-même, avant qu'il sortit de son éternel repos pour se faire des créatures, était pourtant immense : car il avait la toute puissante vertu qui dans son immuable activité peut s'étendre aussi loin que tout espace imaginable, et toute étendue possible.

Voilà, je crois, le fondement solide sur lequel il faut asseoir l'explication de l'existence substantielle de Dieu dans l'universalité des créatures : son influence créatrice et conservatrice au fond de tout être qui n'est pas l'Être increé. Les saintes Lettres ne nous en signalent aucun autre. « Où irai-je, s'écrie le Psalmiste, où irai-je pour me dérober à votre esprit ? où m'enfuirai-je de devant votre face ? si je monte au ciel, vous y êtes ; si je descends aux enfers, je vous y trouve présent. Si, dès l'aurore, prenant mes ailes, je m'envole aux extrémités du monde, c'est votre main qui m'y *conduira*, votre droite qui *me tiendra* » (1).

Ceux-là donc méconnaîtraient le caractère sublime de l'omni-présence de Dieu, qui verraient seulement en elle je ne sais quel rapport de coexistence avec l'espace et le lieu. Loin de nous ces idées mesquines : car elles nous feraient oublier que cette présence est souverainement universelle, parce qu'elle est souverainement active, et qu'elle pénètre le monde des esprits tout aussi bien que

(1) Psalm., CXXXVIII, 6. 10

le monde des corps. C'est ce qu'avait bien compris S. Ignace de Loyola, quand il écrivait dans la belle contemplation par où il ferme ses Exercices spirituels : « Dans le second point, je considérerai Dieu présent dans toutes les créatures. Il est dans les éléments, leur donnant l'être ; dans les plantes, leur donnant la vie végétative ; dans les animaux, leur donnant en plus la sensibilité ; dans les hommes, leur donnant encore la vie de l'intelligence. Et moi, l'un d'eux, j'ai reçu de lui l'être, la vie, le sentir, le penser ; il a fait de moi son temple, puisque je suis créé à l'image et à la ressemblance de sa divine majesté » (1).

Ajoutons enfin que Dieu est en tout et partout par *présence*. Tel est le troisième point de vue, sous lequel la théologie scolastique a coutume de considérer la vivante existence de Dieu dans son domaine. Ce qu'elle veut signifier par cette formule, c'est que rien ne peut échapper à la connaissance de Dieu, comme rien n'échappe à sa puissance. Dieu n'est pas le souverain que les amis de Job faisaient calomnieusement imaginer à ce patriarche, vivant au milieu des nuages ou se promenant entre les pôles, et ne voyant ce que nous faisons qu'au travers des brouillards (2). Puisque tout est de lui ; puisqu'il est en toutes choses, il faut aussi que tout soit à nu devant ses yeux. Notre regard à nous ne peut atteindre au fond des choses qu'en partant de l'extérieur ; nous sommes en dehors d'elles. L'œil de Dieu va directement aux dernières profondeurs, parce qu'il est Dieu lui-même, et que Dieu qui soutient tout ne peut être absent de rien.

C'est là ce qui nous est enseigné par les Écritures, quand

(1) Exercices spirituels. Contemplation pour obtenir en soi l'amour divin. Cf. S. Thom. Quodl. XI, a. 1 in corp.

(2) Job, XXII, 13, 14.

elles nous montrent « l'Esprit de la sagesse sondant les reins du médisant, *scrutant* son cœur, prêtant l'oreille à sa langue. Car l'Esprit du Seigneur *remplit* l'univers, et lui qui *contient* tout, entend aussi toute voix. C'est pourquoi l'homme qui commet l'iniquité, ne peut rester caché » (1). Ce texte est bien remarquable : car il montre clairement à qui le médite, la triple manière suivant laquelle Dieu est dans toute créature.

Le psaume 138e dont nous citions tout à l'heure un extrait, n'est pas moins explicite sur ce point que le livre de la Sagesse. J'ai déjà fait remarquer comment il rattache l'existence substantielle de Dieu, dans l'universalité des êtres, à l'opération toute puissante qui leur donne l'existence et la leur conserve. Lisons la suite du psaume, et nous y trouverons magnifiquement décrit l'enchaînement entre la puissance agissante et cette présence qui met toute créature à découvert sous le regard divin. « Et j'ai dit : peut-être que les ténèbres me couvriront ; mais... pour vous la nuit est brillante comme le jour, et les ombres sont comme la lumière. Car vous avez *formé* mes reins ; vous m'avez reçu (2) dès le sein de ma mère... Mes os ne vous sont pas *cachés* à vous qui les *avez faits* dans le secret » (3).

2. — Et de même que Dieu est en toutes choses, toutes choses sont en lui : toutes choses, dis-je, sans aucune exception ; un être qui ne serait nullement en lui, ne serait pas. C'est la vérité que S. Paul prêchait dans l'Aréopage aux Athéniens étonnés : « Dieu n'est pas loin de chacun de nous : car c'est en lui que nous avons la vie, le mou-

(1) « Cordis scrutator et linguae auditor... Quoniam replevit orbem... continet omnia » Sap., I, 6, 7.

(2) Hebr. tissé, façonné.

(3) Psalm., CXXXVIII, 11-15.

vement et l'être » (1). Il n'a fait ici mention que des hommes. Voici qui n'excepte rien : « De lui, et par lui, et en lui sont toutes choses » (2). Et ailleurs encore, parlant du Fils premier né de Dieu : « Par lui, dit-il, ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre ; tout a été créé par lui et pour lui, et lui-même est avant tous, et tout subsiste en lui » (3). « O très grand, o souverain procréateur des êtres visibles et invisibles... Vous êtes la première cause, le lieu et l'espace des choses, le fondement de tout ce qui est ; infini, incréé, immortel » (4).

C'est la voix des Pères comme celle de nos saints Livres. L'auteur des Noms divins s'en est fait le sublime interprète, quand il nomme Dieu « la forteresse et le domicile qui contient tout ». « Il est le Pantocrate, c'est-à-dire, celui qui soutient tout, parce qu'il est le fond souverainement solide de tous les êtres... Il les a tirés de lui-même comme d'une source éminemment féconde ; il les rappelle à lui comme vers un abîme absolument irrésistible ; il les reçoit comme une demeure infiniment vaste, et les enveloppe en les recevant d'une étreinte immensément puissante » (5). Ce texte si grand dans son allure qu'il est presque intraduisible, nous indique en quel sens il faut prendre cette universelle compréhension des choses en Dieu. Dieu n'est pas dans les créatures comme une partie d'elles-mêmes ; elles ne sont pas en lui comme un attribut, une perfection, un développement quelconque de son être infiniment simple, infiniment immuable. A bien regarder au fond des choses, ce qui fait que Dieu est en tout, fait aussi que tout est en Dieu. Dans l'une et

(1) Act., XVII, 27-28.
(2) Rom., XI, 36.
(3) Col., I, 16-17.
(4) Arnob., Adv. Gent., L. I. n. 3.
(5) Dionys. Ar., De divin. Nom, c. 10, § I. P. Gr., t. 3, p. 936.

l'autre formule je trouve, à des points de vue différents, l'expression de la même vérité fondamentale : Dieu cause souverainement efficace et souverainement immédiate de tout être en dehors de lui. Omnia in ipso constant : car « il porte toutes choses par la toute puissance de sa parole » (1).

3. — Comme ces notions préliminaires sont de grande importance pour mieux comprendre ce qu'est l'habitation surnaturelle de Dieu dans les fils d'adoption, empruntons encore quelques explications à la philosophie chrétienne.

La substance corporelle, à raison de ses dimensions et de sa quantité, est nécessairement en rapport avec l'espace et les lieux où elle a sa place déterminée : relation tellement intime qu'il n'y a ni espace sans corps, ni corps sans espace. La substance spirituelle, au contraire, n'ayant, par cela même qu'elle est esprit, ni étendue ni surfaces, est par sa nature indépendante de toute position dans un lieu quelconque, et de toute relation de distance ou de voisinage avec les êtres matériels. D'où résulte une conséquence bien remarquable. C'est que l'axiome suivant lequel il faut être quelque part avant d'y agir, est vrai des causes matérielles dont l'action présuppose le contact, mais ne peut l'être des causes immatérielles, parce que celles-ci n'entrent en rapport avec l'étendue que dépendamment de leurs opérations et de leur influence (2).

(1) Hebr., I, 3.

(2) « Dicendum quod esse in loco diversimode competit spiritibus et corporibus : quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum in vase ; sed substantia spiritualis est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia substantia corporalis per essentiam suam quæ circumlimitata est quantitatis terminis, determinata est ad locum, et per *consequens* virtus et operatio ejus in loco

Lors donc qu'on demande si Dieu est en tous lieux, la réponse sera différente suivant la diversité du sens que peut renfermer la question. Elle sera négative, si l'on entend par les termes « être dans un lieu » l'occuper à la manière des substances corporelles. Tout au plus pourrez-vous dire, suivant la remarque de S. Thomas, « qu'il est en tous lieux *métaphoriquement*, parce qu'il les remplit non pas avec ses dimensions propres, mais par la quantité de ses effets ». Elle serait, au contraire, affirmative, si les mêmes termes signifiaient pour vous le mode de présence qui convient aux esprits : car c'est dans un sens très propre que, donnant à tous les lieux et leur être et leur propriété de contenir les corps, Dieu par là même les enveloppe et les pénètre de sa présence (1).

Albert-le-Grand n'était pas d'un autre avis que son glorieux disciple. Étudiant comme lui ce qu'est la présence de Dieu dans le monde des corps, il fait cette observation pleine de justesse : « Autre chose est d'être *localement (localiter)* en un lieu, autre chose est d'être dans le même lieu *causalement (causaliter*, par manière de cause). Être dans un lieu suivant le premier mode, c'est être ou, du moins, pouvoir être contenu, délimité, circonscrit par une surface extérieure ; être dans un lieu suivant l'autre mode, c'est produire et conserver et le lieu et ce qui est dans le lieu... En disant donc que Dieu est ici ou là, nous voulons dire qu'il est en rapport avec tel ou tel lieu, non pas à la manière du lieu, mais selon le mode

est. Sed spiritualis substantia quæ omnino absoluta est a situ et quantitate, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem, et per consequens virtus et essentia ejus in loco est ». S. Thom., I, D. 37, q. 2, a. 1 in corp.

(1) S. Thom., I, D. 37, q. 2, a. 1.

de cause » (1). Et voilà pourquoi l'axiome que je rapportais tout à l'heure, doit être renversé, quand nous parlons des purs esprits et de Dieu, le pur esprit par excellence.

Le savant docteur, pour donner plus de relief à sa pensée, nous parle de la présence de l'âme dans le corps qu'elle anime, et de celle des esprits angéliques dans l'espace. « Ce que l'âme est au corps, Dieu ne l'est pas au lieu. L'âme, en effet, se rapporte au corps comme l'*acte* à la *puissance*, la forme à la matière, et non pas comme une chose localisée se rapporte au lieu dans lequel elle se localise. Si elle entre en rapport avec le lieu, c'est *par accident*, c'est-à-dire, parce que le corps dont elle est l'acte et la forme, a sa place déterminée dans telle ou telle partie de l'étendue. Mais ce n'est pas de cette manière que Dieu se rapporte au lieu ; car, ainsi que je le disais, il s'y rapporte *comme une cause* » (2).

Quant à l'ange, totalement dégagé qu'il est de tout principe matériel, il entre en relation soit avec le lieu, soit avec les corps présents dans le même lieu, uniquement en vertu des actes par lesquels il *assiste* les créatures corporelles et les dirige sous l'empire de Dieu : « *Quod ad hunc locum vel illum refertur hoc est secundum vim et actum virtutis assistricis vel administricis* » (3). Et, s'il est vrai que plusieurs anges ne peuvent occuper ensemble le même lieu, cela ne vient pas de ce qu'ils le remplissent de leur quantité (comme l'eau fait un vase), mais « parce que leurs opérations ne pourraient sans confusion s'y exercer à la fois » (4).

(1) Albert M., Opp., t. XVIII. Tr. XVIII. q. 70. m. 4. « Cum dicitur Deus in loco esse, comparatur ad locum non secundum modum loci, sed secundum modum causæ ».

(2) Albert M., *ibid.*

(3) Id., *ib.*, q. 73, m. 2.

(4) Id., *ibid.*

Solide et belle doctrine, en harmonie parfaite avec celle du docteur Angélique, d'où se dégage le grand principe : Dieu sera d'autant plus intimement dans une créature ; il y demeurera d'autant plus constamment que ses effets y seront plus intimes, plus permanents de leur nature et plus relevés (1).

(1) Est-il besoin de faire remarquer, en finissant, qu'on ne doit pas se représenter la présence des esprits dans les corps et dans l'espace à l'image de celle d'un point sans dimensions. Autre, en effet, est l'indivisibilité du point matériel, autre l'indivisibilité d'un esprit. Le point, tout indivisible qu'on le suppose, appartient de sa nature à l'étendue, dans laquelle il a sa position déterminée. L'esprit, au contraire, échappe à toute idée d'espace et d'étendue. Enlevez l'un et l'autre, il n'y a plus de point concevable ; tandis que l'existence et la nature des esprits ne tient en aucune manière à ces conditions matérielles.

## CHAPITRE II

**Réalité de l'habitation surnaturelle de Dieu dans ses fils adoptifs. Leurs âmes, sanctuaires de la Trinité.**

1. — Quand j'ouvre nos saintes Écritures, j'y rencontre à chaque instant des expressions et des formules qui semblent contredire tout ce que nous venons d'affirmer sur l'universelle existence de Dieu dans les créatures et des créatures en Dieu.

Dieu n'est pas en tout. « Voilà, dit-il, que je suis à la porte et que je frappe » (1). S'il est à la porte, s'il frappe pour qu'on lui ouvre, il n'est donc pas encore entré. Dieu s'écarte des pécheurs qui le méprisent ; il n'en peut tolérer le voisinage (2) ; et, lorsqu'ils ont persévéré jusqu'à la fin dans leur révolte, il les repousse pour toujours de devant sa face (3). Comment serait-il en eux ? D'un autre côté, nous voyons Dieu qui retourne vers les âmes, s'en rapproche, y entre. Il n'était donc pas en elles par son essence. Est-il par sa puissance et sa présence en ceux dont il a retiré sa main, et contre lesquels il dirige cette terrible apostrophe : Je ne vous connais pas, *non novi vos* ?

Tout n'est pas en Dieu. « Parce que tu es tiède, et que tu n'es ni froid, ni chaud, je commencerai à te vomir de ma bouche » (4). C'est Jésus-Christ le premier né du Père

(1) Apoc., III, 20.
(2) Psalm., V, 6.
(3) Matth., XXV, 41.
(4) Apoc., III, 15.

qui fait cette menace à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de Laodicée, par l'intermédiaire de S. Jean. Dirons-nous qu'il serait en Dieu, cet évêque attiédi, si la menace était exécutée ? Dirons-nous aussi qu'ils sont en Dieu les maudits contre qui le Seigneur lancera l'anathème final : Retirez-vous de moi ; allez au feu éternel ?

Prions S. Augustin de nous montrer l'accord entre des textes si contraires en apparence. Il le fait dans une de ses plus belles lettres, où cette matière est savamment développée. « Ce qu'il y a d'admirable, écrit cet illustre docteur, c'est que Dieu qui est partout et tout entier en chacun des êtres, n'*habite* pas en tous. A tous, en effet, ne peuvent s'appliquer les paroles de l'apôtre : Ne savez-vous pas que vous êtes les temples de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous (1) ? C'est pourquoi il y en a d'autres dont il est, au contraire, écrit : Quiconque n'a pas l'Esprit du Christ Jésus, celui-là n'est pas à lui (2). Or, je ne pense pas qu'on puisse croire, à moins d'ignorer tout à fait l'inséparable unité de la Trinité, que le Père et le Fils habitent en qui ne réside pas l'Esprit-Saint, ou que celui-ci soit possédé par qui n'a ni le Père ni le Fils.

« Donc, il le faut confesser : si Dieu est partout par *la présence de sa divinité*, il n'est pas partout *par la grâce de l'habitation*. C'est à cause de cette habitation, où nous est révélée l'infinie libéralité du divin amour que, au lieu de dire : Notre Père qui êtes partout, ce qui pourtant serait très véritable, nous disons : Notre Père qui êtes dans les cieux ; faisant ainsi commémoraison dans notre prière du temple de Dieu, de ce temple que nous devons être nous-mêmes, si nous voulons entrer dans la famille des fils adoptifs.

(1) I Cor., III, 16.

(2) Rom., VIII, 9.

« Et, non seulement celui qui est partout, n'habite pas en tous, mais il n'habite pas également en ceux-là mêmes chez lesquels il fait sa demeure. *Cum igitur qui ubique est, non in omnibus habitet, in quibus habitat, non æqualiter habitat.* D'où vient, en effet, que parmi les saints ceux-ci le sont plus que ceux-là, si ce n'est parce que Dieu fait plus parfaitement sa demeure en eux. *Unde in omnibus sanctis sunt alii aliis perfectiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum ?* »

Transcrivons encore une partie de ce remarquable passage. « Comment donc, se demande le même Père, comment Dieu est-il *tout entier* partout, s'il est plus dans les uns, moins dans les autres ? N'oublions pas, répond-il, que partout Dieu est tout entier en lui-même... Donc, ce n'est pas seulement à l'universalité des créatures, mais encore à chacune des parties, qu'il est à la fois présent tel qu'il est, c'est-à-dire tout entier. Ceux-là sont loin de lui qui par leur péché lui sont devenus dissemblables ; et ceux-là s'en rapprochent qui par une vie pieuse se revêtent de sa ressemblance.

« Ainsi dit-on que les yeux sont d'autant plus loin de la lumière, qu'ils ont plus complètement perdu la faculté de voir. En effet, quoi de plus éloigné de la lumière que la cécité, lors même que cette lumière inonde les yeux éteints ? Et les mêmes yeux se rapprochent de la lumière, à mesure que, recouvrant leur vivacité native, ils en reçoivent aussi la vivante influence... Ainsi, comme Dieu n'est pas absent de celui en qui il n'habite pas encore, comme il est en lui tout entier, bien qu'il n'en soit pas possédé ; de même, il est tout entier présent en ceux dans lesquels il habite, quoique suivant la différence des capacités, il y soit plus ou moins imparfaitement reçu...

« Dieu donc qui est présent partout, et partout tout entier, n'habite pas en tous, mais en ceux-là seulement

qu'il fait son bienheureux temple, en les arrachant de la puissance des ténèbres, et les transférant dans le royaume du Fils de sa charité : ce qui commence à la régénération... Or, quand vous pensez à l'habitation de Dieu, pensez à l'unité, pensez à l'assemblée des saints, à celle-là surtout qui est au ciel ; car c'est au ciel principalement qu'il habite, puisque c'est au ciel que répond à sa volonté la parfaite obéissance de ceux dans lesquels il habite. Mais sur la terre elle-même il a sa demeure qu'il bâtit dans le temps, pour en faire la pleine dédicace à la fin des siècles » (1).

2. — Je commence à comprendre maintenant que Dieu puisse tout à la fois être et n'être pas dans le même homme ; s'en éloigner quand il y reste, y venir quand il y était déjà : car il y a la présence commune, et cette présence singulière en vertu de laquelle il *habite* dans une âme, comme dans sa demeure propre et son ciel, comme en un temple à lui consacré.

Albert-le-Grand, dans l'un des textes que je citais, à la fin du précédent chapitre, se demande si l'on peut absolument et sans explication dire de Dieu qu'il est dans le démon. Non, répond-il, parce que le mot « démon » signifie la malice diabolique qui n'est pas l'œuvre de Dieu. « Mais quand même on accorderait qu'il est en celui que sa malice a fait démon (parce qu'il y conserve la nature et les biens de la nature), on ne doit nullement concéder que l'Esprit-Saint est en lui, quoique l'Esprit-Saint soit Dieu. Car l'Esprit-Saint, en tant qu'il est Esprit-Saint, est présent par ses inspirations et la sanctification ; or, de cette manière, il n'est ni dans le démon ni dans les pervers ». D'ailleurs, l'habitation dit plus que la simple présence : car elle renferme dans son concept la com-

(1) S. Aug., Epist. 187 ad Dardanum, n. 41.

munauté d'affection et de famille : tellement que pour être l'habitation de Dieu on doit être de la famille de Dieu, l'enfant de Dieu (1). C'est la pensée de S. Augustin sous une forme moins élégante et plus didactique.

Or, les mêmes textes nous montrent aussi dans quel sens l'Écriture, d'une part, semble nier que Dieu soit dans le pécheur par *puissance* et par *présence*, et, d'autre part, affirmer que les yeux du Seigneur s'arrêtent sur les justes (2), et que sa main les protège, les soutient et les porte (3). Ce qui est signifié par ces expressions et d'autres semblables, ce n'est pas l'abandon des pécheurs, mais la complaisance singulière du cœur de Dieu pour ses fils.

Et cette présence de choix est de telle nature que Dieu ne demeure pas en nous, sans que nous demeurions en Dieu. L'apôtre S. Jean, le disciple de l'amour, ne se lasse pas de le repéter : « Mes bien aimés... si nous nous aimons mutuellement, Dieu demeure en nous, et la charité en nous est parfaite. Ce qui nous fait connaître que nous *demeurons en lui et lui en nous*, c'est qu'il nous a rendus participants de son Esprit... Dieu est charité, et quiconque demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (4).

Ce qu'il écrivait à ses frères, il l'avait appris de la bouche même du Maître, à ce moment suprême où, près de s'immoler, celui-ci découvrait à ses apôtres, comme à ses plus intimes amis, les secrets jusque-là renfermés dans son cœur. C'était après la dernière cène, et Jésus disait : « Celui qui m'aime, observera ma doctrine et il sera aimé de mon Père, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (5). Trois versets plus haut

(1) Albert. M., t. XVII, Tr. XVIII, q. 73.
(2) Psalm., XXXIII, 16.
(3) Psalm., XC, 11-16.
(4) I Joan., IV, 12-16.
(5) Joan., XIV, 23.

nous avions déjà lu dans le même Évangile : « En ce jour-là, quand le monde ne me verra plus, vous connaîtrez que je suis en mon Père, que vous êtes en moi, et que je suis en vous » (1).

Notons, en passant, que cette habitation réciproque est ici le privilège de l'amour de Dieu, et là, de l'amour du prochain. Pourquoi s'en étonner puisque ces deux amours s'appellent l'un l'autre, et que dans leur substance ils sont tout un ? Car, écrit encore l'apôtre : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur » (2). Et la charité elle-même ne va pas sans la grâce qui nous fait enfants de Dieu, suivant cette belle formule de S. Thomas : « La charité est une vertu de l'homme, non pas en tant qu'il est homme, mais en tant que par la participation de la grâce il est devenu dieu » (3). Notre-Seigneur avait dit encore, en parlant de l'Eucharistie qu'il devait instituer plus tard : « Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi je demeure en lui » (4).

Dans les textes que j'ai rapportés jusqu'ici, le Père seul et le Fils sont explicitement nommés. Mais n'allons pas croire que le Saint-Esprit puisse être absent des âmes où le Père et son Verbe ont établi leur sanctuaire.

A défaut d'autorités expresses, la nature même de Dieu nous le défendrait ; cette nature tellement identique dans les trois personnes, qu'elles sont inséparables, et que l'une est essentiellement dans l'autre. D'ailleurs, c'est un principe universellement reçu par les Pères que tout est commun dans la Trinité, sauf toutefois ce qui fait le carac-

(1) Joan., XIV, 21.

(2) I Joan., VI, 20.

(3) « Charitas non est virtus hominis ut est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit deus ». Q. un., de Charit., a. 2, ad 3.

(4) Joan., VI, 57.

tère propre à chaque personne. Voilà pourquoi S. Paul, en disant du Père qu'il est le seul immortel, n'exclut de l'immortalité divine ni le Fils ni le Saint-Esprit, parce que l'immortalité ne convient pas au Père en vertu de sa propriété personnelle et parce qu'il est Père, mais en vertu de sa nature et parce qu'il est Dieu. Puis donc que la grâce fait de nous les temples de Dieu, dire que le Père ou le Fils est en nous, c'est affirmer équivalemment que la sainte adorable Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit, réside en nos âmes.

C'est là ce que remarquait S. Jean Chrysostome, à propos de ces paroles de S. Paul, dans l'épître aux Romains : « Si quelqu'un n'a pas l'*Esprit du Christ*, celui-là n'est pas à lui. Mais si le *Christ* est en vous, quoique le corps soit mort à cause du péché, l'esprit est vivant à cause de la justification » (1). « Ce qu'il disait, continue le très docte interprete, non pas qu'il voulût donner le nom de Christ au Saint-Esprit, mais pour montrer que qui possède le Saint-Esprit, possède le Christ lui-même. En effet, il est impossible que le Saint-Esprit soit présent, sans que le Christ le soit avec lui : car où il y a une personne de la Trinité, là même est la Trinité tout entière » (2).

Du reste, les témoignages qui nous parlent en termes formels de l'habitation du Saint-Esprit dans le cœur des justes, se rencontrent en maint endroit de l'Écriture ; tellement clairs et si fréquemment répétés que, au jugement de théologiens fort graves, le Saint-Esprit semble avoir, dans cette communauté de présence, un je ne sais quoi de personnel et de propre à lui seul. Plus tard nous examinerons ce qu'il faut penser de cette opinion ; rappelons seulement ici quelques-uns des textes scripturaires sur lesquels on a cru pouvoir l'appuyer.

(1) Rom., VIII, 9 10

(2) S. J. Chrysost., hom. 13 in h. l. P. Gr., t. 80, p. 518, sq.

D'après l'enseignement de l'apôtre S. Paul, le Saint-Esprit habite en nous comme le dispensateur de la charité (1); il habite en nous, pour nous faire garder le bon dépôt (2); il habite dans nos membres comme en son temple, et dans son absolu domaine (3); il habite en nous comme en un sanctuaire sacré qu'on ne peut violer, sans s'exposer à toutes les colères divines (4); il habite en nous comme le gage et les arrhes de la gloire qui nous est promise (5); il habite en nous comme le principe de notre résurrection future (6). Enfin, ce qui nous ramène à l'idée fondamentale de toutes ces vérités et de tout cet ouvrage, Dieu, parce que nous sommes ses enfants, l'envoie dans nos cœurs comme l'Esprit d'adoption en qui nous crions, Père, Père; comme l'Esprit de son Fils qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu; comme le principe qui nous fait vivre, agir et prier d'une manière conforme à l'excellence de notre dignité nouvelle (7).

Glorieux privilège, grâce sans pareille que le Sauveur, la veille même de la Passion, promettait aux apôtres consternés. « Si vous m'aimez, leur disait-il, gardez mes commandements; et je prierai mon Père, et il vous donnera l'autre Paraclet, pour qu'il demeure éternellement avec vous, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit, ni ne le connaît. Mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en vous (8). »

(1) Rom., V, 5.
(2) II Tim., I, 14.
(3) I Cor., VI, 19.
(4) I Cor., III, 16, 17.
(5) II Cor., I, 22; V, 5.
(6) Rom., VIII, 11.
(7) Gal., IV, 6; Rom., VIII, 9, 12, 14-16.
(8) Joan., XIV, 15-18; XV, 26 etc.

Sur quoi S. Augustin se fait une question, qu'il est utile de transcrire avec la réponse, parce qu'elle complète la doctrine de sa lettre à Dardanus. Voici l'objection qu'il se pose : « Comment le Seigneur peut-il dire : Si vous m'aimez, observez mes commandements, et je prierai mon Père, et il vous donnera l'autre Paraclet : puisqu'il parle du Saint-Esprit qu'il faut avoir pour aimer Dieu et garder parfaitement sa loi... Les disciples aimaient déjà. S'ils aimaient, n'était-ce pas dans le Saint-Esprit ? Et pourtant, il leur ordonne de l'aimer d'abord et de garder ses commandements pour recevoir l'Esprit-Saint : cet Esprit sans la possession duquel et l'amour et la parfaite observation des commandements leur seraient impossibles. Comprenons, répond-il, que celui-là possède le Saint-Esprit qui aime et que, le possédant, il mérite de l'avoir davantage, et que, le possédant davantage, il aime encore plus parfaitement. Donc, les disciples avaient l'Esprit que leur promettait le Seigneur ; mais ils ne l'avaient pas comme il le leur promettait. Ils l'avaient, et ils ne l'avaient pas, ne l'ayant pas autant qu'ils le devaient avoir. Ils l'avaient moins, et il devait leur être plus donné. Ils l'avaient dans le secret, et ils allaient le recevoir au grand jour : car cela même ajoutait à la grandeur du don, qu'ils connussent manifestement ce qui leur était donné (1). »

3. — Si jamais les saints Pères ont écrit de magnifiques pages, c'est en célébrant cette habitation intime et permanente de notre grand Dieu dans l'âme de ses enfants adoptifs. Un volume entier serait trop peu pour épuiser la matière. « Qu'est-ce, en vérité, que l'âme des saints, demande S. Cyrille d'Alexandrie ? Un vase plein du Saint-

(1) S. August., Tract., 74 in Joan., n. 1-2

Esprit (1). » « Plein de charité, plein de Dieu », dit à son tour S. Augustin (2).

Cette vérité revient constamment dans les exhortations des Pères. Ils s'en servent pour consoler les pauvres et rabaisser l'orgueil du riche. « Ecoutez l'apôtre vous dire : Dieu est charité ; qui a la charité, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Donc si vous avez la charité, vous avez Dieu. Que peut avoir le riche, s'il n'a pas Dieu ? Et le pauvre, que lui manque-t-il, s'il a la charité ? Vous imaginez-vous peut-être qu'il est riche celui dont le coffre est plein d'or, et que celui-là n'est pas riche dont la conscience est pleine de Dieu ? Non, mes frères, il n'en va pas ainsi : celui en qui Dieu daigne habiter, voilà le vrai riche » (3).

La même vérité se retrouve dans les controverses de nos plus grands docteurs, et dans leurs enseignements doctrinaux. Elle leur est un principe incontestable pour venger la divinité de l'Esprit-Saint, attaqué par les disciples de Macédonius : « Qu'ils veuillent bien nous dire, ces insensés, comment nous sommes les temples de Dieu, par là même que nous avons le Saint-Esprit, si l'Esprit n'est pas Dieu par nature ? S'il est un pur ouvrage de Dieu, comme nous, pourquoi Dieu veut-il nous détruire comme les profanateurs du temple de Dieu, quand nous souillons le corps en qui l'Esprit fait sa demeure ? » (4). C'est par elle encore qu'ils rendent raison de notre filiation adoptive. « Si nous n'avions en nous l'Esprit, nous ne serions en aucune manière les enfants de Dieu. Comment donc

(1) « A veritate quis non aberravit, si vas dicat esse Spiritus Sancti sanctorum animam. » In Luc, c. XXII. P. Gr., t. 72, p. 904, 905.

(2) « Qui plenus est caritate, plenus est Deo. » Enarr. in psalm. 98, n. 1.

(3) S. August., serm., 44 de Temp. : al. 112 de Verbis apost., n. 1, 2.

(4) S. Cyrill. Alex. in Joan., 1, 3. P. Gr., t. 73, p. 157.

avons-nous reçu le bienfait de l'adoption, comment sommes-nous participants de la nature divine, si Dieu n'habite pas en nous, si nous ne lui sommes pas étroitement unis par la communion de son Esprit ? Or, assurément nous participons à la substance qui surpasse toute substance, et nous sommes les temples de Dieu » (1).

4. — Tout imprégnés de ces hautes pensées qu'ils avaient reçues des apôtres du Seigneur et des hommes Apostoliques, leurs pères dans la foi, les premiers chrétiens les proclamaient hautement, à la face de leurs juges et de leurs bourreaux. Elles étaient leur force devant les tribunaux, leur consolation dans les tortures.

« Qui es-tu, mauvais démon, demandait Trajan, au grand martyr de Jésus-Christ, Ignace d'Antioche, pour oser ainsi transgresser mes lois, et pousser les autres à le faire, en courant à leur perte ? Ignace répondit : Que personne n'appelle *Théophore* un mauvais démon. Les démons fuient les serviteurs de Dieu... Avec le Christ, Roi du ciel, je défie leurs embûches. Trajan dit : Ce Théophore quel est-il ? Celui qui porte le Christ dans son cœur, répondit Ignace... Trajan dit : Parles-tu de celui qui a été crucifié sous Ponce-Pilate ? Ignace répondit : Oui, je parle de celui qui a cloué à la croix le péché avec son auteur, et mis toute la malice démoniaque sous les pieds de ceux qui l'ont dans leur poitrine. Trajan dit : Tu portes donc en toi le crucifié ? Ignace dit : Oui, sans nul doute ; car il est écrit : j'habiterai en eux ; en eux je ferai ma demeure (2). Trajan dicta la sentence : nous ordonnons que Ignace *qui se vante de porter en lui le Christ*, soit conduit enchaîné par des soldats jusqu'à la grande Rome, pour y devenir la pâture des bêtes et l'amusement du peuple » (3).

(1) S. Cyrill. Alex. P. Gr., t. 74, p. 545.
(2) II Cor., VI, 16.
(3) Ruinard, Acta Martyr. sincera Veronæ, 1731, p. 14.

S. Ignace était un des Pères apostoliques. C'est la même foi dans le cœur et sur les lèvres des plus simples fidèles. Au président Maxime qui le menace des plus horribles tortures, s'il n'abandonne le culte du Christ, Andronicus répond par ces fières paroles : « Insensé contempteur de Dieu, tu es plein des pensées de Satan. Tu vois mon corps dont le feu n'a déjà fait qu'une plaie, et tu t'imagines que je tremble devant tes menaces... Mais *j'ai en moi le Christ*, et c'est pourquoi je te méprise (1). » « Ni tes caresses ne sauraient m'affaiblir, ni tes menaces me renverser, répondait à son tour Félicité, conduisant avec elle ses sept fils au martyre : Car je porte en moi l'Esprit-Saint qui ne me laissera pas vaincre par le diable. Et voilà ce qui me rend ferme devant toi (2). »

Qui ne connaît le touchant épisode de la *passion* de sainte Lucie (3) ? Irrité de la hardiesse de ses réponses, le tyran la menaçait de la faire taire en la livrant à la flagellation : « Les paroles ne peuvent manquer aux serviteurs de Jésus-Christ, réplique aussitôt la Vierge : car le Maître a promis que, lorsqu'ils seraient devant les juges, son Esprit parlerait par leur bouche. L'Esprit-Saint est donc en toi ? Oui, assurément ; ceux qui vivent dans la chasteté et la piété, sont le temple de l'Esprit-Saint. » A cette réponse, le juge trop aveugle pour en saisir la haute signification, mais comprenant pourtant que la vierge parlait d'un hôte pur et saint, la menace de la livrer aux derniers outrages, pour que cet Esprit ne demeure plus en elle. La légende du Bréviaire qui raconte le fait, nous apprend aussi par quel miracle Dieu préserva l'honneur de sa chaste servante.

(1) Ruinard, Acta..., 3ᵃ Andronici Confessio, p. 389, 390.

(2) Ruinard, Acta..., p. 22.

(3) 13 dec. in festo S. Luciae, lect. 5 et 6.

Après tant et de si manifestes témoignages, on ne saurait, sans une impardonnable témérité, prétendre que le don de la grâce est tout entier dans la réalité créée que nous appelons grâce sanctifiante, et mettre l'habitation singulière de Dieu dans les âmes au rang des pieuses métaphores.

5. — J'en appelle à tous les grands théologiens sans en excepter un seul (1). Voici ce que Suarez, généralement si pondéré dans ses jugements sur l'orthodoxie des doctrines, écrit de cette matière : « Lorsque Dieu répand dans l'âme les dons de la grâce sanctifiante, ce ne sont pas les dons seulement, mais les personnes divines elles-mêmes qui entrent dans l'âme, et commencent à y habiter ; et c'est pourquoi le Saint-Esprit est invisiblement envoyé par l'intermédiaire de ces dons. Tel est l'enseignement des docteurs scolastiques ; et cette doctrine est si indubitable pour eux, que S. Thomas *traite à bon droit d'erreur* le sentiment opposé. Ainsi pense Alexandre de Halès ; ainsi les autres théologiens, suivant en cela le sentiment commun des Pères (2). »

Je ne pourrais dire quels furent les contradicteurs que refutait sur ce point l'ancienne École, tant leurs noms sont restés inconnus. Ce que je sais mieux, c'est que les schismatiques grecs, pour échapper aux arguments par lesquels les orthodoxes démontraient que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père, avaient avancé quelque chose de semblable. On leur disait : Ne voyez-vous pas clairement par les Écritures que le Fils envoie, qu'il donne le Saint-Esprit ? Or il ne l'enverrait ni ne le donnerait, si l'Esprit-Saint n'était pas de lui. Pressés par cette preuve invincible, ils répondaient que par l'Esprit

(1) S. Bonav., in II. D. 36, q. 2.
(2) Suar., de Trinit., L. XII, c. 5, n. 8.

il faut entendre non l'Esprit lui-même, mais les grâces et les dons qu'il répand dans les âmes. A quoi leurs adversaires répliquaient sans peine qu'une solution de ce genre est manifestement illusoire. Pourquoi ? Parce que Jésus-Christ n'a pas dit : Recevez les dons de mon Esprit ; je vous enverrai sa grâce ; mais il a dit : Recevez le Saint-Esprit. Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de vérité lui-même. Il est vrai qu'il ne vient pas sans la charité ; mais cette charité même nous est expressément signalée comme un bienfait distinct du don de l'Esprit-Saint, d'où elle sort comme un effet de sa cause. Car, dit expressément l'Apôtre, la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné (1).

Qu'elle est donc admirable la dignité du chrétien fidèle ! Ce qu'est un sanctuaire avec son tabernacle, au milieu des habitations vulgaires, il l'est parmi les autres hommes. Ne l'appelez plus un homme terrestre, un corps de boue. C'est bien mieux que cela, puisqu'il est vraiment Théophore, c'est-à-dire Porte-Dieu, comme aimaient à se nommer les chrétiens des premiers âges (2) ; ou bien encore Porte-Esprit (*πνευματοφόρος*, *Spiritifer*) suivant la forte expression de S. Athanase, de S. Irénée, de S. Cyrille d'Alexandrie, de S. Jérôme et d'autres encore (3).

Mais à cette grandeur quelle sainteté doit faire écho dans nos âmes ! Temples vivants de Dieu, respectons-nous nous-mêmes et respectons nos frères. Nous aurions hor-

(1) Petav., de Trinit., L. VIII, c. 5, n. 18-20.

(2) Mamachi, Orig. christ., t. I, L. I, § 8, p. 64.

(3) On peut lire tous ces textes chez Mamachi, dans les Origines chrétiennes, à l'endroit signalé dans la note. S. Ignace d'Antioche a réuni tous les noms de ce genre en deux lignes : « Soyez donc tous compagnons de route dans la charité, Théophore, Naophore (Porte-Temple), Christophore, Agiophore (Porte-Esprit saint) Ep. ad Ephes. n. 9. P. Gr, t. 5, p. 652.

reur de souiller des vases consacrés par le sang du Christ, ou de detruire un tabernacle où Dieu réside ; et nous pourrions profaner des vases pleins du Saint-Esprit, et, chassant Dieu de notre âme, enlever par là même à celle-ci l'honneur qu'elle a d'en être le sanctuaire ? Qu'est-ce encore qu'un temple de Dieu ? Un lieu destiné spécialement pour l'adoration, la prière, le sacrifice. Race choisie, sacerdoce royal, nation sainte, ne l'oublions jamais ; et n'allons pas y laisser notre Dieu sans hosties, sans hommages, sans le parfum de nos prières, contristant le Saint-Esprit, « ce doux hôte de nos âmes » (1). Disons, plus encore par notre vie que par nos paroles, ce que le psalmiste chantait jadis d'un temple moins précieux que le nôtre : ô Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison, et le lieu où habite votre gloire (2).

Hélas ! qu'ils sont nombreux, même parmi les chrétiens qui, vivant dans la grâce, ont le bonheur inestimable de porter Dieu dans leurs âmes ; qu'ils sont nombreux ceux auxquels on pourrait appliquer la parole de Jean-Baptiste : « Il y en a un au milieu de vous (au centre même de votre être), que vous ne connaissez pas » (3) ; ou, du moins, que vous semblez trop peu connaître. Quelle force, quelle consolation, quelle générosité donnerait cette pensée, si elle nous était familière. Notre-Seigneur est avec moi ; mon Seigneur est en moi, père, ami, protecteur, témoin, toujours toujours veillant, saint, toujours fidèle !

(1) *Dulcis hospes animae. Hymn. Veni Creator.*
(2) Psalm., XXV, 8.
(3) Joan., I, 26.

## CHAPITRE III

**La grâce sanctifiante, lien nécessaire entre l'âme du juste fils adoptif, et Dieu qui l'habite. Les deux éléments de l'adoption : grâce créée, grâce incréée.**

1. — Ce n'est pas assez de savoir que la Trinité tout entière habite au cœur des enfants de Dieu. Il reste à chercher le nœud de cette ineffable alliance. Or, ce *trait d'union* n'est pas autre que la grâce sanctifiante ; et c'est là une vérité qui ressort avec évidence des textes plus d'une fois cités (1) dans la suite de cet ouvrage. « Mes bien-aimés, si nous nous aimons les uns les autres (en d'autres termes, si nous avons la charité), Dieu demeure en nous, et nous en lui » (2). Mais, nous le savons, la charité ne va pas sans la grâce sanctifiante dont elle est la nécessaire dépendance, et par conséquent ce que fait la charité, la grâce le fait en elle et par elle. Pourquoi Dieu vient-il en nous ? « Parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs » (3). Quelle magnifique pensée, et comme elle nous remet sous les yeux toute l'économie de notre être surnaturel et de notre adoption ! Ne fallait-il pas que, après nous avoir donné la participation de sa nature, et nous avoir adoptés pour fils, Dieu nous fît entrer en communion de l'Esprit qui

(1) Voir, par exemple, L. II, c. 4, p. 113, 118.

(2) I. Joan., IV, 12.

(3) Galat., IV, 6.

est dans le Fils, premier-né du Père ? Or, d'où vient cette filiation qui appelle l'Esprit, si ce n'est de la grâce dont elle est comme l'effet formel ? Et c'est ainsi que la sainte Écriture en maint endroit, sous la variété de ses formules, nous fait entrevoir le rapport naturel entre la grâce et l'habitation de la Trinité dans nos âmes.

Ne soyons donc pas surpris de voir tout ce que l'École compte de savants docteurs et de maîtres illustres, affirmer à l'envi cette liaison comme essentielle. Dans la première moitié du treizième siècle, quelques disciples de Pierre Lombard, s'autorisant d'un texte mal entendu du Maître des Sentences, inventèrent une théorie plus que singulière. Le Saint-Esprit, disaient-ils, peut être considéré sous trois points de vue principaux : En lui-même, il est l'amour du Père et du Fils ; dans l'âme où il habite, il est la grâce ; dans la volonté de cette même âme, il est la charité par laquelle nous aimons Dieu. En conséquence, l'Esprit-Saint par lui-même et sans aucun intermédiaire créé s'unit aux âmes des justes. Allant encore plus loin, ils faisaient l'union de l'Esprit-Saint avec la volonté de l'homme à l'image de l'union personnelle du Verbe avec la nature humaine. De même donc que le Verbe seul s'est incarné, quoique l'Incarnation soit l'œuvre de la Trinité tout entière ; ainsi, bien que les trois personnes unissent l'Esprit-Saint avec la volonté, l'union reste exclusivement propre à ce divin Esprit. D'où il suivrait qu'il est lui-même notre charité non par appropriation, mais par union. Thèse paradoxale qu'ils confirmaient par ces paroles de l'apôtre : « Qui adhère au Seigneur, est un même esprit avec lui » (1).

J'ai rapporté cette ancienne erreur dans les termes mêmes où S. Bonaventure l'exposait, avant de la com-

(1) I Cor., VI, 17.

battre (1). Réservant pour un autre endroit le jugement à porter sur l'union singulièrement propre, qu'elle suppose entre l'âme et l'Esprit-Saint, nous consignerons seulement ici les témoignages de la grande Scolastique en faveur du don créé de la grâce, considéré comme *moyen et trait d'union*. Voici d'abord celui d'Albert le Grand. Pour que Dieu soit dans les saints d'une manière spéciale, et non plus seulement comme il est dans toute créature, « il est nécessaire qu'il y soit par l'habitude infuse de la grâce... En effet, Dieu, ce très noble Esprit, ne peut s'unir à l'âme spirituelle que par l'intermédiaire d'une qualité créée qu'il *infuse* dans cette âme, et cette qualité, nous l'appelons *la grâce* » (2).

Alexandre de Halès lui fait écho, quand il écrit : « Dieu sans doute est dans toute créature par essence, par puissance et par présence ; mais *la grâce* seule peut nous unir à lui par la connaissance et par l'amour ; et c'est là le mode d'union qui manque aux pécheurs » (3). Quelques lignes plus haut, dans le corps même de l'article, il avait écrit : « La grâce (ce qui fait d'une âme l'objet des divines complaisances) comporte en celui qui la possède un double élément : l'un créé, l'autre incréé. L'élément incréé, c'est l'Esprit-Saint qui le transforme ; l'élément créé, c'est la *disposition* qui rend une âme capable de recevoir le Saint-Esprit, la forme que l'Esprit divin produit dans l'âme, transfigurée par sa toute puissante influence ». Et cette disposition quelle est-elle ? « Rien autre chose que la déiformité de l'âme et la divine ressemblance ». — « *Quæ dispositio non est aliud quam deiformitas et divina assimilatio* » (4).

(1) S. Bonav. in I D. 17, p. 1, a. 1, q. 1.
(2) Albert. M. in II D. 26.
(3) Alex. Halens., 3 p., q. 61, m. 2, a. 2, a, ad 7 et 8.
(4) *Idem*, 3 p, q. 12, m. 1.

Après les deux maîtres, écoutons les disciples, mais des disciples qui, par la science comme par la sainteté, l'ont emporté sur leurs maîtres.

Rappelons-nous la réponse faite par S. Bonaventure à ceux qui rejetaient la grâce finie, sous prétexte que la substance des dons surnaturels est le Don par excellence « *Donum Dei altissimi* », c'est-à-dire l'Esprit-Saint : « Dire que le Saint-Esprit est la substance des dons, le Don substantiel, ce n'est pas exclure le don créé, mais l'inclure ». Comme la raison qu'il en donne, est une de celles qui reviendront, quand nous aurons à traiter plus expressément du mode d'union, je n'en transcris ici qu'un extrait. « Lorsqu'on dit que le Saint-Esprit nous est donné, on affirme qu'il est en nous comme objet de possession. Or nous le possédons, quand nous avons la faculté d'en jouir, et cette faculté, c'est par le don créé de la grâce que nous l'acquérons » (1).

Sur ce sujet capital, le docteur Angélique est en parfait accord, soit avec ses devanciers soit avec son bienheureux émule, S. Bonaventure. « Notre union à Dieu, dit-il, se fait par la grâce habituelle créée comme par sa cause, et par *ce en quoi* a lieu l'union : car c'est dans la ressemblance de la grâce que l'âme devient conforme à Dieu et s'unit à lui » (2). Ailleurs, répondant aux disciples peu avisés du Maître des Sentences dont nous parlions tout à l'heure, voici comment il les réfute : « Dieu est présent dans les saints comme il ne l'est pas dans le reste des créatures. Or, cette diversité de présence ne peut avoir sa raison d'être en Dieu ; car de par

(1) S. Bonav., II D. 26, a. 1, q. 2, ad 1.

(2) S. Thom., III D. 13, q. 1, a. 1, ad 2 : « Dicendum quod unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam et sicut id *in quo est* unio : quia in ipsa similitudine gratiæ animam Deo conformatur et unitur ».

sa nature il est absolument le même pour tous. Il faut donc en chercher la cause du côté de la créature en qui il fait sa demeure spéciale ; c'est-à-dire, il faut que cette créature ait en elle-même un quelque chose qui ne se trouve pas dans les autres. Or, ce quelque chose n'est pas l'*être divin* ; car il s'ensuivrait que tous les justes seraient unis à l'Esprit-Saint dans l'unité de personne, comme la nature humaine l'est à la personne du Christ fait homme. Donc il faut qu'il soit *un effet* de Dieu », c'est-à-dire la grâce et la charité (1).

Et cette preuve lui paraît tellement convaincante, qu'il ne se lasse pas d'y revenir, toutes les fois que le même sujet se retrouve sur sa route. Parlant de la mission sanctifiante du Saint-Esprit, il remarque d'abord qu'une personne divine ne peut être ni envoyée, si elle n'est d'une nouvelle manière dans sa créature ; ni donnée, si elle n'est possédée par elle. Or, ajoute-t-il, et la donation et la mission supposent l'une et l'autre la grâce sanctifiante. D'où, la conclusion : « C'est dans le don de la grâce *gratum facientis*, que l'Esprit-Saint est possédé par les hommes, et fait sa demeure en eux » (2).

Mais, à ce compte, il faudrait aussi, pour que l'humanité du Christ lui soit substantiellement unie dans l'unité de personne, interposer entre deux une perfection créée, trait d'union nécessaire qui les relie l'un à l'autre. D'anciens docteurs avaient admis cette conséquence. S. Thomas la repousse, comme incompatible avec l'union substantielle, mais il n'en demeure pas moins fidèle au principe. Car voici comment il dénoue la difficulté : « Il est vrai, l'Esprit-Saint est donné de nouveau, non pas à rai-

(1) S. Thom. in I D. 17, q. 1, a. 1, in *Contra*.

(2) « In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem », I p., q. 43 a. 3, in corp.

son d'un changement qui s'opère en lui-même, mais en vertu de celui qui se fait dans la créature, par la réception du don même de la grâce. Et c'est par un changement analogue que le Fils de Dieu s'unit à la nature humaine. Changement qu'il faut chercher non pas en lui, car il est immuable ; mais dans l'humanité qu'il élève jusqu'à lui. En effet, elle reçoit non plus seulement un don créé, mais l'*être incréé* de la personne divine ; puisque la nature est immédiatement unie quant à l'être à la personne » (1).

Impossible de concevoir comment une union réelle pourrait se former entre deux termes, jusque-là séparés, s'il ne se produisait ni dans l'un ni dans l'autre quelque changement réel. Dieu donc étant l'immuable par excellence, c'est dans le terme créé que doit se faire le changement, condition du nouveau rapport et son fondement nécessaire. En Jésus-Christ, « Dieu est dans l'humanité *autrement* que dans les créatures ordinaires, par cela seul que l'*être* de la personne divine lui est communiqué » (2). Donc, changement réel de part et d'autre ; mais avec cette différence que dans l'union hypostatique c'est l'être incréé qui est reçu, et que, dans l'union justifiante et sanctifiante, c'est le don de la grâce créée.

2. — Sur la fin du moyen âge apparut une école qui, s'éloignant des traditions antiques, tendait à tout confondre en théologie, comme en philosophie : c'était celle des Nominaux. Nous avons déjà fait remarquer comment, sans rejeter entièrement la grâce habituelle qui nous fait enfants de Dieu, elle en atténuait grandement le rôle, en changeant le caractère ; en un mot, ne voyait plus en elle cette forme intérieure qui transfigure les âmes, parce

(1) III D. 13, q. 3, a. 1, ad 7 et 9.
(2) *Ibid.*, ad 8.

qu'elle est l'image vivante de la propre nature de Dieu. Aussi ne regardaient-ils pas les dons créés comme absolument nécessaires pour la justification de l'homme et sa glorification : car Dieu, par un acte purement extrinsèque de bienveillance et sans aucune transformation réelle, pourrait nous recevoir dans sa grâce et nous conférer la gloire en héritage. En conséquence et dans le même ordre d'idées, l'habitation de Dieu dans les justes et la mission du Saint-Esprit dont ces mêmes justes sont le temple, bien qu'unies dans l'ordre actuel de providence avec l'infusion de la grâce, en sont par elles-mêmes absolument séparables (1).

Que Dieu puisse nous donner de produire les actes surnaturels, non seulement de la foi et de l'espérance, mais encore de la charité, par des secours actuels, indépendamment de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, on le leur accordait volontiers, bien que ce mode d'agir soit moins conforme à la nature des choses, ou, pour me servir d'une locution théologique, ne soit pas *connaturel*. Mais que, dans cette absence des dons habituels de la grâce, il puisse y avoir l'adoption que nous prêchent et la Sainte Écriture et la Tradition catholique, c'est ce qu'il est absolument impossible d'admettre, quand on a devant les yeux les enseignements de la Sainte Écriture et de la Tradition (2). Non, point de filiation proprement dite sans la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent, parce que celui-là n'est pas fils qui ne participe pas formellement à la nature de son père, et que cette participation ne s'explique pas sans la forme immanente et permanente que nous appelons la grâce.

(1) Cf. Gregor. Arim. in I, D. 14, q. 1. concl. 3. *Item*, Ockam, Petr. Alliac., Gabriel Biel.

(2) Sup. L. II, ch. 1-4.

Vainement on prétendrait que « l'assistance du Saint-Esprit pourrait, sans l'intermédiaire des dons créés, sanctifier moralement l'âme par sa présence, et lui donner de produire les opérations surnaturelles qui sont le propre des enfants de Dieu ». Vainement on ajouterait encore : « Si un homme peut adopter un autre homme, sans que ce dernier subisse aucun changement physique ; pourquoi Dieu ne le pourrait-il pas ? » J'accorde volontiers que, dans l'hypothèse d'une âme privée de la grâce sanctifiante, mais pure et sans péché, mais illuminée, soutenue, poussée par ce que nous appelons les grâces actuelles et l'impulsion du Saint-Esprit, *« non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis »* (1), il pourrait y avoir comme une ombre d'adoption. Mais qui ne voit combien cette filiation serait de tous points inférieure à celle que Dieu nous a donnée par Jésus-Christ, son Fils unique ?

Inférieure au point de vue de *l'être* : car il n'y aurait, dans l'âme, aucune de ces qualités surnaturelles et transformatrices sur lesquelles doit reposer la dignité suréminente d'enfant. Tout se réduirait à des actes transitoires que la divine bonté daignerait accepter comme des dispositions à la possession future de sa gloire. En un mot, ce serait moins la condition présente d'un enfant et d'un héritier que l'espérance de le devenir un jour. Inférieure aussi quant *à l'agir* : car la personne, n'ayant plus en elle cette excellence qui relève ses opérations et les fait actes d'enfant, le mérite des œuvres ne répondrait guère

(1) Conc. Trid., sess. 14, cap. 4. Le Saint-Esprit *meut* les pécheurs : il n'*habite* pas en eux. En effet, habiter, c'est demeurer. Or, bien que le Saint-Esprit soit dans les grâces actuelles, et par ces grâces dans l'âme qui les reçoit, il ne demeure pas, parce que les grâces actuelles ne sont que passagères ; il ne demeure pas dans la *substance* de l'âme, parce que la grâce actuelle n'atteint que les puissances, et ne va pas directement jusqu'à la nature elle-même.

plus à la grandeur de la récompense, que les actes surnaturels qui précéderaient en nous la justification. D'ailleurs, nous avons déjà vu pourquoi l'adoption divine réclame dans les adoptés une transfiguration de la nature, qui n'est ni possible ni nécessaire pour les adoptions humaines : celles-ci présupposant la communauté de nature, et celle-là, dans une certaine mesure devant la faire.

Ce n'est pas résoudre la difficulté que d'en appeler à à la grâce increée, dont la présence suffirait à constituer le fondement de l'adoption, puisque cette grâce n'est permanente dans l'âme que par la grâce créée. Il faut donc s'en tenir à la doctrine exprimée par Suarez au nom de tous les grands docteurs de l'École : point de véritable enfant adoptif sans une participation de la nature paternelle ; point de nouvelle habitation de Dieu ni de mission du Saint-Esprit, sans qu'il s'opère au fond des âmes un changement réel, uniquement explicable par la grâce et ses annexes (1).

**3**. — D'autre part, et nous l'avons amplement démontré, il n'y a point de filiation adoptive pour qui ne possède pas le Saint-Esprit. N'est-ce pas lui qui est « l'Esprit d'adoption des fils, en qui nous crions : Abba, Père ? Lui qui, demeurant en nous, rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ? » (2). Il appartient donc à la constitution de notre *être* d'enfants ; et c'est encore lui qui, habitant et opérant dans l'âme par sa grâce, donne avec elle à nos œuvres de mériter la vie éternelle (3). Comment serions-nous fils et comment agirions-nous en fils, si nous n'avions pas dans notre cœur l'Esprit du Fils ? Du reste, il faudrait ne rien comprendre

(1) Suar., de Trinit., L. XII, c. 5, n. 3, sqq.

(2) Rom., VIII, 15-16.

(3) S. Thom., 1. 2. q. 114. a 3 in corp. et ad 5.

ni à la nature de la grâce créée, ni au rôle qu'elle joue dans les âmes, pour la concevoir comme séparée du Saint-Esprit. C'est ce que le présent chapitre a mis dans un plein jour, et ce qui paraîtra plus manifestement encore par ceux qui vont suivre (1).

Donc, ce n'est ni la grâce seule ni la seule présence permanente de Dieu dans l'âme sanctifiée, mais ces deux éléments à la fois qui font l'état de grâce et d'adoption. L'un ne va ni ne peut aller sans l'autre. La grâce sanctifiante appelle l'hôte divin, et la présence intime de Dieu suppose la grâce. Nous ne devons pas voir là deux bienfaits séparés ni séparables : et tel est leur enchaînement harmonieux que Dieu lui-même ne pourrait le briser, puisqu'il est formé par l'essence même des choses. Il y a des degrés dans la grâce sanctifiante comme il y en a pour l'habitation divine ; mais ils sont de telle nature, que tout accroissement de grâce a pour corrélative une entrée plus intime de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit dans celui qui le reçoit ; et réciproquement, que tout perfectionnement de l'union suppose une augmentation de la grâce créée.

Voilà pourquoi je ne saurais, indépendamment de tout autre motif, admettre avec quelques auteurs que les dons créés sont absolument compatibles avec l'état de péché mortel et d'inimitié de Dieu, tandis que ce même état ne pourrait aucunement se concilier avec la qualité d'enfant et la présence du Saint-Esprit : puisqu'il n'y a là, de par l'ordre essentiel, qu'une seule et même grâce totale et totalement invisible.

Aussi bien, l'Écriture et les Pères, après avoir distinctement caractérisé les deux principes constitutifs de notre être surnaturel, les réunissent-ils plus d'une fois dans

(1) Voir plus loin le beau texte de S. Irénée, L. VI, c. 5.

une même expression : tant l'alliance est intime et nécessaire. N'est-ce pas là ce que nous dit la *participation* de la nature divine dont parle S. Pierre, ou cette communion du Saint-Esprit qui revient si fréquemment chez nos saints docteurs ? En effet, participer c'est recevoir en soi la chose à laquelle on communie. « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas, dit S. Paul, la communication (κοινωνία) du sang de Jésus-Christ, et le pain que nous rompons, n'est-il pas la participation au corps du Seigneur : car nous sommes... un seul corps, nous tous qui participons (μετέχομεν) à un seul pain » (1). Participer, c'est encore recevoir d'un autre une part à ses biens. Toute créature participe d'une certaine manière à l'être de Dieu, parce qu'elle est, dans sa mesure, une ressemblance, une copie de l'infinie perfection. Prenez ces deux sens, et vous comprendrez comment la même formule (κοινωνία, μετοχή, μέθεξις) peut exprimer à la fois et la grâce créée et la grâce incréée, la qualité surnaturelle qui nous transforme à l'image de Dieu, et l'union très intime qui fait de nous les temples de Dieu. Que l'homme donc ne vienne pas séparer ce que Dieu a si étroitement uni. *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (2).

(1) I. Cor., X, 16, 17.
(2) Matth., XIX, 6.

## CHAPITRE IV

**De la manière suivant laquelle Dieu par sa grâce habite dans les âmes et leur est uni. Qu'il est en elles comme le principe efficient et la cause exemplaire de tout leur divin. Contraste entre l'union divine et la possession diabolique.**

**1** — Unanimes sur l'affirmation du fait, les explications fournies par les maîtres de la science sacrée paraissent être, par certains côtés, plus ou moins divergentes. Nous donnerons d'abord les explications incontestables ; pour les autres, sur lesquelles on trouve un certain désaccord, nous rechercherons plus tard, à la lumière des principes, ce qu'il en faut penser. Du reste, il n'y a pas lieu de grandement s'étonner que l'évidence et l'absolue certitude nous fassent partiellement défaut. Dieu, se donnant à nous comme un père à ses enfants bien-aimés, nous a révélé sous les ombres de la foi les mystères de sa nature et de ses bienfaits ; mais quant à la pleine intelligence qui n'est pas nécessaire pour éclairer ici-bas notre marche, il a voulu la réserver pour la béatitude finale, alors que, levant tous les voiles, il daignera montrer son visage de père aux fils d'adoption.

D'ailleurs, ne croyons pas qu'en donnant une explication on exclue du même coup toutes les autres : il en est qui se supposent, s'enchaînent, et se complètent, comme la suite le fera voir. Un auteur de grande autorité parmi les mystiques les ramène à deux chefs : « Dieu, dit-il, nous est uni de cette manière très spéciale et comme principe

et comme terme ; comme le *principe* qui produit en nous la grâce, participation de sa nature et de sa vie propre ; comme le *terme* saisi par l'âme au moyen de cette participation » (1). C'est Dieu qui par son opération se fraie la voie jusque dans les plus intimes profondeurs de l'âme ; et c'est l'âme, à son tour, qui par les opérations qu'elle tient de la grâce, entre en possession de Dieu. Deux idées qui vont faire le sujet de nos méditations et nous expliquer comment la grâce est véritablement, à tout point de vue, le trait d'union entre l'âme du fils adoptif et Dieu son père.

S. Jean Damascène, ce grand théologien et grand philosophe de l'Orient, a écrit dans son magnifique ouvrage de *la Foi orthodoxe* (2) un chapitre spécial auquel il a donné pour titre : « Du lieu de Dieu, et comment Dieu seul est immense ». Après avoir rappelé la définition aristotélicienne du lieu, le saint demande s'il y a un lieu spirituel, et dans quel sens on pourrait l'attribuer à Dieu. « Oui, dit-il, il y a un lieu spirituel, et c'est celui dans lequel existe une nature incorporelle où cette nature est présente par *son action*... Dieu souverainement dégagé de toute matière, Dieu sans limites, ne peut être circonscrit par aucun lieu. Il est à lui-même son propre lieu, remplissant tout, élevé sur toutes choses... On dit pourtant qu'il est dans tel ou tel

(1) Philip. a SS. Trinit. Summa Theol. Mysticæ. P. III, D. 1. a. 1.

(2) S. Joan. Dam., de F. Orth., L. I, c. 13. P. Gr., t. 94, p. 852. Némésius enseigne à son tour que nul être spirituel ne peut être directement présent dans un lieu que par son opération. De natura hom., c. 3.

« Etsi vero Deus universorum sit locus, non tamen corporaliter (σωματικῶς) sed effective (δημιουργικῶς) :... patet (eum) *immensitatem* esse i. e. *virtutem* quæ nullum finem habeat ». S. Maxim. in c. 1 de Nomin. div. P. Gr., t. 4, p. 189 *in fine*.

lieu ; et ce qu'on appelle *son lieu*, c'est là où il manifeste sa puissance et son opération... D'où il suit que *plus une créature participe à son opération et à sa grâce, plus elle est le lieu de Dieu.* Voilà pourquoi le ciel est sa demeure, parce que là sont les anges qui font sa volonté ».

Ainsi parle cet illustre Père, qui fut, comme on sait, l'écho fidèle des plus renommés docteurs de l'Orient, tels que S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire de Nysse, dont il emprunte à chaque instant la doctrine et même les paroles. Qui ne reconnaîtrait dans son langage ce que devaient enseigner plus tard Albert-le-Grand, l'ange de l'École et d'autres après eux (1) ? Car c'est de la même manière, et presque dans les mêmes termes, qu'ils expliquent la présence des esprits en général et tout spécialement l'habitation de Dieu dans les justes, ses enfants. Il est en eux comme le principe efficient et l'exemplaire de leur surnaturel ; il y demeure parce que son effet est *permanent*, parce qu'il s'y complaît et que, lorsqu'il s'agit des effets de Dieu, l'opération divine est aussi nécessaire pour leur conserver l'être que pour leur donner (2).

Je prévois que cette explication fera naître plus d'une difficulté dans l'esprit de bien des lecteurs. On me dira peut-être que ce n'est pas tout un d'opérer sur un être, et d'être présent en lui. J'ai déjà, si je ne me trompe, résolu cette objection. Sans doute, il y a des causes qui agissent à distance et nous le constatons de nos yeux. Certes, le soleil, source de chaleur et de lumière, n'est pas en contact avec tous les corps qu'il éclaire et qu'il échauffe de ses rayons. Mais si le soleil étend son activité bienfaisante jusque dans les régions les plus éloignées de sa

(1) Sup. L. III, c. I, p. 213, sqq.

(2) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 21.

propre substance, c'est qu'il n'est pas la cause immédiate et prochaine des effets qu'il y produit. Retranchez cette matière impalpable dont les ondulations vont porter son influence aux extrêmes frontières de son empire, dès lors plus d'action, plus d'effets.

Tout autre est l'opération divine dans l'ordre de la nature, et beaucoup plus encore dans celui de la grâce. Ici, point d'intermédiaire. Si Dieu n'atteint pas directement l'âme, c'est le néant de la grâce et le néant même de l'existence. Dieu m'apparaît présent et vivant dans les dons qu'il m'apporte. La grâce est un rayon dans lequel le foyer qui l'émet, passerait tout entier ; elle est encore une eau jaillissante qui, venant baigner l'âme, y porte la source même d'où elle est sortie. Qu'on me pardonne ce retour sur des notions que j'avais déjà touchées : car une partie des obscurités dont on se plaint en cette matière, viennent du peu d'usage qu'on fait de ces principes et de l'oubli dans lequel on les tient.

Dieu présent par la substance à l'âme des justes comme principe efficient de leur être surnaturel, l'est aussi comme cause exemplaire. S'il est en eux d'une manière spéciale, c'est pour y graver son image, et les faire à sa divine ressemblance. Un cachet toujours appliqué sur une cire molle, un peintre qui sans cesse se reproduit lui-même sur la toile, tels étaient, si nous nous en souvenons bien, les emblèmes sous lesquels les Pères grecs ont souvent décrit l'action sanctifiante au fond des âmes. Et voilà ce qui rend encore plus intime l'habitation de Dieu qui leur est propre. « C'est par la ressemblance qu'on s'approche de Dieu ; et par la dissemblance qu'on s'en éloigne », a dit S. Augustin (1). « Ceux-là sont loin de lui que

(1) « Non enim locorum intervallis sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo ». S. August., de Trinit., L. VII, c. 6, n. 12.

leurs péchés ont dépouillés de son image ; et ceux-là s'en rapprochent qu'une vie pieuse en a revêtus » (1).

On pourrait, semble-t-il, objecter avec plus de raison que ce mode de présence est celui-là même qui s'applique à toute créature, et, par conséquent, qu'il n'est pas l'habitation singulière dont nous avons à rendre compte. Oui, sans doute, il y a de l'analogie entre ces deux modes de présence, puisque l'un et l'autre ont pour base l'influence immédiate de Dieu sur la créature. Mais, en dehors de cette ressemblance générale, quelle étonnante diversité se révèle, quand on ne se contente pas de regarder à la surface. Rappelons-nous le grand et lumineux principe posé tout à l'heure par S. Jean Damascène, et concluons : donc partout où il y aura des effets plus admirables de la divine munificence, là Dieu sera plus présent ; et, s'il arrive que ces effets, comme ceux de la grâce et de la gloire, soient d'un ordre excellemment supérieur, et surpassent à l'infini les autres ouvrages sortis de la main divine, Dieu sera dans la créature qui les reçoit, d'une manière infiniment plus intime et plus relevée que dans le reste de la création. Il y sera tellement qu'on pourra dire, en toute vérité, qu'il vient, quand il produit ces effets ; qu'il demeure, tant qu'il les conserve ; qu'il s'en va, quand nos péchés détruisent en nous l'œuvre de sa grâce ; qu'il entre plus avant, lorsque nos mérites et notre générosité lui permettent de se donner plus abondamment avec ses dons (2).

(1) « Hique ab eo longe esse dicentur qui peccando dissimillimi facti sunt ; et hi ei propinquare qui ejus similitudinem pie vivendo recipiunt » *Id.*, ep. 187 ad Dardan., n. 17.

(2) C'est une question parmi les théologiens de savoir s'il faut dire qu'il y a mission invisible du Saint Esprit, en d'autres termes, si les personnes divines *viennent* dans l'âme, toutes les fois qu'il s'y produit un accroissement de grâce sanctifiante. La controverse porte

Donc, la grâce produite, la grâce conservée, la grâce augmentée par l'opération divine, autant de moyens pour Dieu de nouer et de resserrer l'union permanente qu'il daigne avoir des justes. Otez cette grâce, ou, ce qui revient au même, ôtez l'action très présente qui nous la donne, il n'y a plus d'union dans cet ordre supérieur et divin. A la vérité, Dieu passera de temps en temps tout près de l'âme, et ne la privera pas de ses opérations surnaturelles ; mais ce seront des visites transitoires, des touches d'un instant, des éclairs fugitifs. Il ne demeurera pas dans cette âme ; que dis-je, il n'y fera même pas son entrée. Pourquoi ? Parce que la seule grâce sanctifiante est dans la substance de l'âme. Toute autre grâce, lumière, excitation, motion surnaturelle, ne s'adresse directement qu'aux puissances. En la produisant, Dieu reste en quelque sorte aux portes de l'âme ; il s'approche, il frappe, il invite, il appelle ; mais c'est la grâce sanctifiante qui, faisant de

plutôt sur les mots que sur les choses elles-mêmes. On peut avouer, sans crainte d'erreur, qu'à toute production de grâce se rattache une nouvelle entrée de Dieu. Ces expressions pourtant s'allient moins bien avec un simple accroissement de grâce qu'elles ne le font avec un nouvel état, un degré non seulement distinct, mais différent dans l'ordre de la grâce. S. Thomas, dont j'expose ici la pensée, cite comme exemple la profession religieuse. On pourrait ajouter la réception des sacrements qui consacrent spécialement l'homme au Christ comme l'un de ses membres, de ses soldats, de ses ministres, et par là même impriment un caractère indélébile. En effet, Dieu ne vient dans l'âme qu'à la condition de s'y rendre présent d'une *nouvelle* manière. Or, cela proprement n'a pas lieu, quand il y a seulement augmentation de grâce. Ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'unit alors plus fortement à l'âme, qu'il la pénètre plus intimement. Supposez au contraire le second cas, il y a un effet tout autre, et par suite Dieu qui est présent dans ses effets de grâce, commence vraiment d'être dans l'âme à d'autres titres ; il n'entre donc pas seulement plus avant en elle ; il y vient de nouveau. Cf. S. Tom., 1 p., q. 43, a. 6, ad 2.

l'âme un sanctuaire, y introduit l'hôte divin et l'y fixe à demeure.

2. — Ces raisonnements paraîtront plus solides encore, si nous méditons comment Dieu présent dans l'âme à titre d'auteur, de conservateur et de suprême exemplaire de la grâce, ne s'en tient pas à cet effet principal.

L'âme raisonnable est substantiellement présente à tout le corps qu'elle anime ; mais, bien qu'elle soit dans tous les membres et tous les organes, il en est auxquels elle est plus intimement unie, parce que son activité s'y fait plus largement sentir. Vérité tellement palpable, que des philosophes ont cru devoir limiter le siège immédiat de l'âme à certaines parties maitresses, le cœur ou le cerveau par exemple, à l'exclusion des autres. Assurément, ce sont là des écarts de doctrine : mais cela même nous aide à mieux saisir la vérité sur l'union surnaturelle entre l'âme du juste et la divine Trinité.

C'est ainsi que Dieu, entrant avec la grâce au fond des cœurs, ne s'arrête pas dans sa marche vers l'union. Du centre de l'âme où il a fixé sa demeure, il se porte en quelque sorte vers toutes les puissances de l'âme pour les envelopper dans son étreinte, et les pénétrer, elles et leurs opérations, de sa vie divine. C'est, disent les Pères, le sublime artiste qui caché dans un instrument devenu sien, en tire une harmonie divine ; c'est le moteur principal qui du dedans nous pousse vers les choses célestes, qui nous fait aimer, prier, agir en enfants de Dieu ; c'est un soleil intérieur qui nous inonde tout entiers de sa lumière et de ses feux ; c'est un roi sur son trône « avec le cortège des vertus pour armée », suivant la belle expression de S. Augustin ; l'âme de notre âme et la vie de notre vie.

Quand donc nous disons que Dieu habite dans les âmes comme dans son temple, n'allons pas imaginer une pré-

sence oiseuse, celle d'un roi tranquillement assis dans son palais. Non, ce n'est pas là ce qu'entendent la Sainte Écriture et les Pères, quand ils emploient cette image. Le temple où Dieu demeure, est un sanctuaire vivant ; et toutes les parties, depuis les dernières assises jusqu'au faîte, sont pénétrées de la substance et de l'action du Dieu qui l'habite.

3. — Des mystiques, pour faire ressortir l'intimité de cette union, l'ont parfois mise en contraste avec la possession diabolique. L'Évangile, l'histoire de l'Église et la vie des Saints nous montrent avec quelle puissance l'esprit mauvais, quand il plaît à Dieu de lui lâcher la bride, s'empare de ses victimes. On dirait qu'il est comme incarné en elles, tant il les domine, les tyrannise, et fait de tous leurs actes extérieurs ses propres opérations. A Dieu ne plaise que notre Seigneur et Père traite ses enfants avec cette irrévérence (1), qu'il les arrache à la main de leur conseil, et les pousse à des mouvements si désordonnés. Mais ce qu'il importe ici de mettre en lumière, est la différence qui sépare l'*occupation* de l'homme par l'esprit du mal, et la prise de possession des âmes par l'Esprit de Dieu. L'ennemi n'atteint directement que les organes, ou, comme on dit, l'homme extérieur : c'est là qu'il trône, là qu'il opère et qu'il réside par son opération. S'il trouble la raison, s'il en entrave le libre exercice, c'est *comme de loin*, par les obstacles qu'il apporte au jeu régulier des facultés sensibles. L'intelligence et la volonté ne tombent que par contrecoup sous son atteinte.

Tout autre est la possession divine qui se fait par la grâce et dans la grâce. Dieu entre de plain pied dans le domaine le plus intérieur et le plus secret de l'âme, puisqu'il y est, la renouvelant et la transformant à son image

(1) Sap., XII, 18.

par une opération qui est à la fois sa puissance et son essence. De ce sanctuaire impénétrable à tout autre qu'à lui, il passe en quelque sorte aux facultés spirituelles, et s'établit dans tout le corps pour faire de l'homme tout entier comme un seul et même temple ; un temple dont les parties sont d'autant plus saintes qu'elles sont plus pleinement l'habitation de Dieu. « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit ? » (1).

La bête, je veux dire le démon, peut se faire adorer dans ce temple de Dieu, tant l'aveuglement des hommes est grand et leur perversité, déplorable ; mais pénétrer dans le sanctuaire, et s'y asseoir pour goûter les hommages sacrilèges qu'elle ambitionne, c'est ce qui n'est ni ne sera jamais en son pouvoir. Bon gré mal gré, il faut qu'elle reste aux parties extérieures du temple. Et de là vient cette merveille plus d'une fois observée dans l'histoire : un corps d'énergumène avec une âme de saint ; Dieu contemplé, adoré, aimé dans le sanctuaire intime, et les abords occupés et réglementés par Satan (2).

Écoutons encore sur ce sujet les graves pensées du docteur Angélique : « Puisque le Saint-Esprit n'est pas une créature mais le vrai Dieu, nous ne pouvons pas dire qu'il remplit les âmes des saints et les habite, de la manière dont on les dit parfois habitées et remplies par le démon. On lit, il est vrai, de Judas que, après la bouchée de pain trempé que lui donna Jésus, Satan entra en lui (3) ; on lit encore, suivant une leçon du livre des Actes, que Pierre dit à Ananie : Pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur ?... (4). Le diable est une pure créature :

(1) I Cor., VI, 19.

(2) Voir en particulier la vie du P. Surin.

(3) Joan., XIII, 27.

(4) Act., V, 3.

c'est pourquoi il ne peut remplir les âmes de la participation de sa nature et habiter en elles par sa substance. S'il les remplit, c'est par l'effet de sa malice, suivant cette parole de l'apôtre S. Paul à Elymas : Oh ! homme plein d'astuce et de fourberie, fils du diable (1) ! Mais le Saint-Esprit, parce qu'il est Dieu, habite dans les âmes par sa substance, et les rend bonnes en les faisant participantes de lui-même : car il est sa propre bonté, puisqu'il est Dieu. D'ailleurs, en se donnant aux âmes, il les comble aussi des effets de sa vertu toute puissante » (2).

Un ancien auteur, Didyme d'Alexandrie, cet aveugle si merveilleusement versé dans la connaissance des saintes Lettres, avait exprimé les mêmes pensées, dans son commentaire sur le texte des Actes : « Pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur ? » « Satan, dit-il, entra non pas selon sa substance, mais selon son opération : car entrer en quelqu'un n'appartient qu'à la nature incréée, à cette nature qui seule peut se communiquer elle-même, parce que seule elle est le créateur » (3).

(1) Act., XIII, 10.

(2) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 18.

(3) Didym. Al., de Spirit. S., n. 61. P. Gr., t. 39, p. 1083 ; col. de Trinit., L. I, t. cit., p. 369, seq.

Dans un autre ouvrage, S. Thomas reproduit encore la même doctrine : « Quand on dit que le diable habite dans l'homme, cela peut s'entendre ou d'une habitation dont l'âme serait le siège, ou d'une habitation qui s'arrêterait au corps. Quant à l'âme, le démon ne saurait habiter substantiellement en elle, parce que c'est le privilège exclusif de Dieu de pénétrer dans un esprit (*solus Deus illabitur menti*). En effet, le démon ne produit pas en nous le péché, comme le Saint Esprit y produit la grâce. L'Esprit de Dieu opère au dedans : le démon agit par des suggestions extérieures ou sur les sens ou sur l'imagination... On dit pourtant qu'il habite dans la faculté affective de l'homme : mais c'est par les effets de sa malice, et non par lui même... Quant au corps, il peut l'habiter substantiellement, comme on le voit dans les énergumènes ». Quodl. III, a. 8. Cf. S. Bern. Serm. 5 in Cant., n. 8 ; de Consider., L. V., n. 12.

Voilà comment la substance de Dieu s'unit à notre substance par son opération, c'est-à-dire comme principe de notre être et de notre activité surnaturels. N'avions-nous pas raison de dire que la grâce est le trait d'union entre lui et ses enfants adoptifs, puisque c'est en la produisant en eux qu'il entre si profondément, et qu'il demeure si constamment dans leurs cœurs ?

---

## CHAPITRE V

**D'une autre manière dont la grâce est cause de l'union. Elle met l'âme en possession de Dieu comme objet de connaissance et d'amour.**

1. — L'âme vivifiée, transformée par la grâce, et par là même toute pleine de Dieu, l'auteur et le consommateur de cette grâce, a ses opérations surnaturelles dont le terme et l'objet est Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. C'est par cette activité dont la grâce est le principe intime, que les théologiens scolastiques ont surtout coutume d'expliquer l'union qui se fait entre Dieu et les âmes de ses fils d'adoption (1).

Je résumerai sur ce point l'ensemble de leur doctrine avant de rapporter leurs propres paroles.

Suivant ces grands docteurs, l'union des créatures avec Dieu, considérée du côté de la créature raisonnable, est par dessus tout la possession de Dieu. Or, c'est par la connaissance et par l'amour que l'esprit s'unit à l'esprit ; c'est par la connaissance et par l'amour que l'âme peut appréhender et posséder la vérité souveraine et la souveraine bonté. En effet, les posséder, c'est en jouir ou pouvoir en jouir, et l'on ne jouit de Dieu qu'en le connaissant et en l'aimant. L'intelligence qui connaît, la volonté qui aime, voilà, si je peux m'exprimer ainsi, les deux bras par

(1) « Gratia conjungit nos Deo per modum assimilationis : sed requiritur ut uniamur ei per operationes intellectus et voluntatis, quod fit per charitatem ». S. Thom., q. unic., de Charit., a. 2, ad 7.

lesquels je le saisis pour m'unir à lui si étroitement qu'il soit à moi, comme je suis à lui.

Or, quel est en moi le premier principe de la connaissance et de l'amour qui me mettent en possession de mon Dieu ; qui le font entrer dans mon âme, comme le mystérieux aliment dont elle se nourrit et s'enivre ? Nous l'avons déjà prouvé : c'est la grâce sanctifiante, reflet divin, participation sacrée du principe infini par lequel Dieu se contemple et s'aime dans l'éternelle et bienheureuse possession de sa beauté. Donc, si j'ai la grâce sanctifiante et, par elle, la puissance de connaître et d'aimer de charité mon Père et mon Dieu, je le possède en moi d'une possession vivante et souverainement intime.

Ne me dites pas que cette union ne peut être l'œuvre propre de la grâce, puisque toute nature raisonnable a par elle-même le pouvoir de connaître et d'aimer Dieu, comme la doctrine catholique nous l'enseigne. Autres, en effet, sont la connaissance et l'amour de Dieu, qui découlent de la grâce, autres la connaissance et l'amour dont la nature est le principe. Par la nature, je ne connais de Dieu que ce qu'il me révèle de lui-même dans ses images plus ou moins grossières qui sont la créature ; et si je l'aime, c'est très imparfaitement, comme leur auteur et le mien. Les deux bras que je peux tendre vers lui, mon intelligence et ma volonté, ne le saisissent pas dans sa divine essence, telle qu'elle est en elle-même, Père, Fils et Saint-Esprit. Monter à ces hauteurs est le privilège exclusif de la grâce et des vertus dont la grâce est la racine.

Ne me dites pas non plus que ce genre d'union parfaite n'est pas de la terre, mais du ciel. Il est vrai, la jouissance consommée demande le don de la gloire, c'est-à-dire, une lumière de l'intelligence que Dieu réserve à des enfants pour l'heure qui les fait entrer pleinement

dans l'héritage du Père. Mais la grâce par la foi, l'espérance et la charité, nous donne déjà la jouissance imparfaite, et dans cette jouissance un gage, un principe et des arrhes de la jouissance consommée.

Il n'est personne qui ne voie quelle force cette considération nouvelle surajoute aux raisons que nous tirions, au chapitre précédent, de l'opération de Dieu sur l'âme de ses fils adoptifs. Dieu, sans doute, est présent dans le plus humble minéral, comme il l'est dans les êtres intelligents et raisonnables. Toutefois, vous ne prétendrez pas que de part et d'autre la présence soit identique. Présent *dans* le minéral, Dieu n'est pas présent *au* minéral ; il est l'un et l'autre pour l'esprit qui, l'ayant en lui-même, a de plus la connaissance certaine que Dieu est là, jusque dans les dernières profondeurs de son être. Certes, ce n'est pas une seule et même chose d'avoir près de soi la personne qu'on aime, mais d'en ignorer la présence et de ne pouvoir en jouir, ou de la voir et d'entrer en relations suivies avec elle. Pâle image du complément que l'idée que nous cherchons à mettre en lumière, apporte à notre première explication.

2. — Revenons aux maîtres de la théologie scolastique, et voyons avec quelle insistance ils ont proposé l'explication dont je viens de donner une esquisse. Ce sera la meilleure réponse à ceux qui, pour ne l'avoir pas suffisamment méditée, ne lui reconnaissent qu'une importance tout à fait secondaire. Voici d'abord le docteur Angélique. « Il faut dire, écrit-il, que notre union avec Dieu se fait par notre opération, c'est-à-dire en tant que nous le connaissons et l'aimons : et *c'est pourquoi cette union dépend de la grâce habituelle*, puisque l'opération parfaite la présuppose en nous comme son principe » (1). Ailleurs,

(1) S. Thom., 3 p., q. 6, ad 1.

parlant de l'union finale qui sera notre éternelle béatitude, il dit encore : « L'union *fruitive* est une union par l'opération et parce que l'âme humaine est incapable d'une union si parfaite sans une *habitude* infuse, de là, nécessité d'une grâce habituelle qui soit le principe de cette union bienheureuse » (1).

Et encore : « Au-dessus de la manière commune suivant laquelle Dieu est en toute créature, il est un mode spécial de présence qui convient exclusivement à la créature raisonnable, dans laquelle il est présent comme le connu dans le connaissant, l'aimé dans l'aimant ; et parce que la créature qui aime et connaît, atteint Dieu lui-même par son opération, il en résulte que Dieu, suivant ce mode spécial de présence, n'est pas seulement dans la créature raisonnable, mais qu'il *habite* en elle comme dans son temple » (2).

Dans la même partie de la Somme théologique il avait écrit déjà : « Dieu est doublement dans une chose. Il y est comme une cause agissante, et de la sorte il est présent dans tout ce qu'il a créé. Il y est comme l'objet de l'opération est en celui qui opère : ce qui ne se rencontre que dans les opérations de l'âme, où le connu est dans le connaissant et le désiré dans le désirant (3). Or, de cette autre manière, Dieu est tout spécialement dans la créature raisonnable qui le connaît et qui l'aime actuellement ou, du moins, habituellement. Et parce que c'est la grâce qui donne à la créature raisonnable la faculté de le connaître et de l'aimer, on dit qu'il est de

(1) III. D. 13, q. 3, a. 1, ad 7.

(2) S. Thom., I p., q. 43, a. 3.

(3) « Per visionem fit quasi *quidam contactus* Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur » *Id.*, IV. D. 49, q. 1, a. 1, sol. 2.

cette manière dans les saints en vertu de la grâce » (1).

Citons encore un autre texte où le saint nous expose plus largement toute sa pensée : « Il y a comme un cercle où se meuvent les créatures : car, sorties de Dieu, leur premier principe, elles y retournent comme à leur terme final. Or, à ce double mouvement des créatures, répondent comme deux *processions* de Dieu hors de lui-même. Suivant la première, il fait sortir de soi les créatures, en qualité de principe ; et suivant l'autre, il les ramène à soi, en qualité de fin. Celle-là se rapporte aux dons qui constituent notre nature et ses propriétés... Celle-ci se réfère aux seuls dons qui nous unissent très prochainement à Dieu, notre fin dernière c'est-à-dire à la grâce sanctifiante et à la gloire... En effet, parmi les participations de la divine bonté, ce ne sont pas les premiers effets, je veux dire ceux par lesquels nous avons l'être de créature, qui nous unissent immédiatement à Dieu, mais les derniers, ceux-là mêmes, par lesquels nous nous attachons à la fin suprême : et voilà pourquoi l'Esprit-Saint ne nous est donné que dans les dons gratuits...

« En effet, pour que nous recevions véritablement le Saint-Esprit, il ne suffit pas d'une nouvelle relation de n'importe quelle nature entre la créature et Dieu ; il faut la relation du sujet possédant à l'objet possédé : car ce que l'on donne à quelqu'un, doit être en quelque manière possédé par lui. Or, une personne divine ne peut être possédée par nous que suivant la jouissance parfaite, et c'est la possession de la gloire ; ou par une jouissance encore imparfaite, et c'est la possession qui résulte de la grâce sanctifiante », et des vertus infuses (2).

Voilà ce que pense S. Thomas d'Aquin.

(1) *Id.*, 1 p., q. 8, a. 3, in corp. et ad 3.

(2) S. Thom., I, D. 14, q. 2, a. 2. Cf. de Pot., q. 10, a. 1.

S. Bonaventure, dans un article de son commentaire sur les Sentences, où il avait à démontrer que le Saint-Esprit n'est pas envoyé seulement aux justes par ses effets, mais en substance, écrivait à son tour : « Donner une chose, c'est la livrer au donataire pour qu'il la possède ; et la posséder, pour qui l'a reçue, c'est pouvoir soit en user, soit en jouir en pleine liberté. Donc l'homme est vraiment possesseur, quand il a ce dont il peut user ou jouir. Mais l'objet de la véritable jouissance est Dieu ; et le principe de l'usage convenable, la grâce. Donc la possession parfaite demande qu'on ait Dieu et sa grâce. Donc aussi, puisque le don parfait va de pair avec la possession parfaite, il n'y a de don excellent et parfait que le don incréé qui est l'Esprit-Saint et le don créé qui est la grâce. Il faut donc que l'un et l'autre nous soient divinement octroyés » (1).

Dans un autre ouvrage, il revient encore sur la même idée, tant elle est capitale dans sa doctrine. « Pour jouir d'une chose deux conditions sont nécessaires : d'un côté, la présence du bien qui fait la jouissance, et de l'autre, la disposition convenable pour en jouir. Donc la possession de l'Esprit-Saint requiert et la présence substantielle et le don créé de ce divin Esprit, c'est-à-dire l'amour par lequel on s'unit à lui. N'allons pas croire toutefois que, lorsque le Saint-Esprit nous est donné, il commence d'être là où il n'etait pas encore. Non ; mais il est en nous d'une nouvelle manière, par la production d'un nouvel effet, en vertu du nouveau rapport dans lequel nous entrons avec lui ; et c'est ainsi qu'il est dans sa créature, autrement qu'il n'etait jusque-là ; car *il est désormais en elle comme terme de connaissance et d'amour*. D'ou il résulte que, dans

(1) S. Bonav., I, D. 14, a. 2, q. 1 ; Col. : Brevil. p. V, c. 1. Cf. l. IV, c. 3, p. 244.

la justification, nous recevons une double charité ; la charité qui nous aime et la charité par laquelle nous aimons... Donc, bien que Dieu soit en toutes choses par essence, par présence et par puissance, il n'y a parmi les hommes à le *posséder* que ceux qui portent en eux la grâce » (1).

Ce que le docteur Séraphique enseigne ici, d'accord avec l'angélique S. Thomas, il l'avait entendu de la bouche de son illustre maître, Alexandre de Halès, dont j'ai déjà transcrit l'enseignement (2). S. Thomas pouvait le tenir aussi des leçons d'Albert-le-Grand, s'il eût eu besoin de l'apprendre dans les écoles. C'est, en effet, la doctrine de cet illustre docteur que « la charité nous tourne vers Dieu, et nous transforme en Dieu. Par elle nous adhérons à Dieu ; par elle nous lui sommes unis, tellement que nous devenons un même esprit avec lui... Par l'amour de charité, Dieu vient à l'homme et l'homme se porte vers Dieu. Dieu n'habitera jamais dans un cœur vide de charité. Si donc nous avons la charité, nous possédons Dieu, parce que Dieu est charité » (3).

Or, les uns et les autres avaient puisé cette commune doctrine à la source des Écritures, comme un beau texte de S. François de Sales peut nous l'apprendre.

« Quand l'Esprit-Saint veut exprimer un amour parfait, il employe presque toujours les paroles d'union et de conjonction. En la multitude des croyans, dit S. Luc, il n'y avait qu'un cœur et qu'une âme (4). Notre-Seigneur pria son Père pour tous les fidelles, afin qu'ils fussent tous une mesme chose (5). Sainct Paul nous advertit que nous

(1) *Idem*, Compend. Theol. Verit., c. 9.
(2) Alex. Halens. 3 p., q. 61, m. 2, a. 3. Cf. L. IV, c. 3, p. 233.
(3) B. Albert. M., De adhærendo Deo, c. 12.
(4) Act., IV, 32.
(5) Joan., XVII. 2.

soyons soigneux de conserver l'unité de l'esprit par l'union de la paix. Ces unités de cœur, d'âme et d'esprit signifient la perfection de l'amour, qui joint plusieurs âmes en une. Aussi est-il dit que l'âme de Jonathas estait collée à l'âme de David, c'est-à-dire, comme l'Escriture ajoute, il aima David comme son âme propre (1).

« Le grand apostre de France, tant selon son sentiment, que rapportant celuy de son Hiérotée, escrit, je pense, cent fois en un seul chapitre des *Noms divins*, que l'amour est unifique, unissant, ramassant, resserrant, recueillant et rapportant les choses à l'unité. S. Gregoire de Nazianze et S. Augustin disent que leurs amis avec eux n'avoyent qu'une âme, et Aristote, approuvant desjà de son temps cette façon de parler : « Quand, dit-il, nous voulons exprimer combien nous aimons nos amis, nous disons : l'âme de celuy-cy et mon âme n'est qu'une : la haine nous sépare et l'amour nous assemble. La fin doncques de l'amour n'est autre chose que l'union de l'amant à la chose aimée » (2).

Ce texte projette une grande lumière sur les pensées qui précèdent. De plus, il s'accorde admirablement avec cette affirmation de S. Paul : « Qui adhère au Seigneur, est un seul esprit avec lui » (3). Car adhérer à Dieu qu'est-ce autre chose que le connaître *intimement* et l'aimer de l'amour parfait de charité ? S. Jean, l'apôtre et le disciple de l'amour, ne prêche rien plus souvent que

(1) I Reg., XVIII, 1.

(2) Traité de l'Amour de Dieu, L. I, c. 9.

(3) I Cor., VI, 17. « Tout amour, celui de Dieu comme celui des anges, l'amour spirituel comme l'amour sensible, est une force unitive et concrétive, qui meut les êtres supérieurs à se répandre sur les inférieurs, les êtres égaux à s'épancher en des communications réciproques, et les êtres subalternes à graviter vers les plus élevés comme vers leur centre. » S. Denys, de Div. Nomin., c. IV, § 15.

ce privilège de la divine charité. « Qui demeure dans la charité, celui-là demeure en Dieu et Dieu en lui », parce que l'amour est le lien par excellence ; parce qu'il tend à verser l'un dans l'autre deux cœurs qui s'aiment ; parce qu'il les fond en quelque sorte pour les disposer à ce mutuel écoulement (1). » Mon cœur, s'écrie l'amante sacrée des Cantiques, mon cœur s'est fondu, quand mon bien-aimé m'a parlé » (2). Or, la charité qui opère un si admirable rapprochement a sa racine dans la grâce, et c'est à celle-ci qu'il en faut rapporter les actes comme à leur cause primordiale.

**3**. — Le couronnement de notre adoption, l'épanouissement complet de cette substance initiale, *initium substantiæ* (3), que nous sommes aujourd'hui par la grâce, n'aura lieu qu'au ciel. C'est là que, devenus des hommes parfaits dans le Christ, notre union qui n'est aujourd'hui qu'à l'état d'ébauche, sera parfaite ; là, que nous serons vraiment avec Jésus-Christ, et que Jésus-Christ sera lui-même en nous ; là, qu'entrant dans la joie du Seigneur, nous nous trouverons tout pénétrés, tout investis de la divine essence. Or, en quoi surtout consiste l'union de la béatitude, et par quoi s'opère-t-elle ? Par la vision intuitive et l'amour béatifique. C'est par ces deux actes que nous serons avec le Christ ; par eux qu'il se fera notre nourriture, notre joie, notre tout. Grâce consommée,

(1) « Le divin amour est encore extatique ; car, où il domine, celui qui aime n'est plus à soi, mais à celui qu'il aime... Ainsi le grand Paul, possédé du divin amour dont la force le ravissait en extase, s'écriait d'une voix plus qu'humaine : Je vis, mais ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi : tel qu'un véritable amant, passé, comme il le dit de lui-même, en Dieu, vivant non plus de sa vie propre, mais de la vie souverainement chère de l'objet de son amour ». S. Dionys., *Ibid*., § 13.

(2) Cant., V, 6, col. S. Thom., 1, 2, q. 28 tot.

(3) Hebr., III, 14.

lumière de gloire, charité parfaite, avec leurs opérations les plus sublimes de connaitre et d'aimer, voilà, nous le savons et nous le goûterons un jour, ce qui nous emplira de Dieu, ce qui réalisera pleinement les promesses du Sauveur : Dieu en nous, et nous en Dieu. Si l'éternelle union de l'âme avec son Dieu doit se parfaire par la connaissance et l'amour, ne faut-il pas que l'union du temps soit du même ordre ?

Là donc est l'exemplaire et l'apogée de notre union présente. De part et d'autre, c'est l'union par les opérations les plus spirituelles de l'âme, avec Dieu pour objet ; la différence n'est que dans la perfection des principes et dans la perfection des actes émanant de ces principes. « La vie de la grâce et celle de la gloire est la même, nous dit Bossuet ; d'autant qu'il n'y aura de différence entre l'une et l'autre que celle qui se rencontre entre l'adolescence et la force de l'âge. Là elle est consommée, ici elle est en état de se perfectionner ; mais c'est la même vie (par conséquent, la même union)... La gloire n'est autre chose qu'une certaine découverte qui se fait de notre vie cachée en ce monde... » (1).

4. — La théologie mystique nous parle aussi de l'union de l'âme avec Dieu ; de cette union qui, dans son plus haut degré, tient en quelque sorte le milieu entre l'union commune des justes et l'union consommée des bienheureux, entre les obscurités de la foi et la pleine lumière de la gloire. Ce n'est déjà plus la terre, et ce n'est pas encore le ciel. Le Cantique, ce doux poème des divines amours, comme l'a si bien nommé Denys l'Aréopagite (2), nous en raconte, en traits d'une beauté ravissante, les joies, les épreuves et les effets. Je n'entreprendrai pas

(1) Bossuet, 2e serm. pour la fête de tous les Saints.

(2) Eccl. Hierarc., c. 3.

d'en retracer ici les caractères et les degrés, puisque tout autre est notre sujet. D'ailleurs, ceux-là même que la divine condescendance a plus largement comblés de ces faveurs extraordinaires, se déclarent impuissants à nous les décrire. S'ils en parlent, comme un saint Bernard, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, c'est de leur aveu même en balbutiant, tant la langue humaine est incapable d'exprimer ces communications mystérieuses, et l'oreille humaine, de les entendre. Mais, ce qu'il importe de bien remarquer, c'est que cette union, sous quelque forme qu'elle se présente, de quelque nom qu'on l'appelle, union simple, extase, ravissement, vol d'esprit, fiançailles ou mariage mystiques, se commence, se perfectionne et se consomme par l'opération de Dieu dans l'âme et de l'âme sur Dieu (1).

Les saints, parlant du *mariage spirituel*, c'est-à-dire de la plus étroite union de l'âme avec son Dieu, pendant les jours de cette vie mortelle, se servent d'une double formule. Pour les uns, cette alliance se consomme au centre ou dans la substance de l'âme (2), et pour les autres, au sein de la Trinité (3). Au fond, c'est la même idée. De part et d'autre, ces formules tendent au même but :

(1) C'est ce double nœud qu'un savant mystique nous a signalé dans les lignes suivantes : « Tertius modus unionis est animæ contemplativæ cum Deo per quemdam *contactum* substantialem Dei ad animam quo præsens et unitus *sentitur* ; et perficitur hæc unio, quando etiam potentiæ spirituales animæ, quantum patitur vitæ præsentis status, Deo *adhærent*, intellectus per cognitionem pene continuam ac veluti evidentem, voluntas vero per amorem, non tantum desiderii, sed quodammodo satietatis et fruitionis ». Phil. a S. Trin. P. 3. Tr. I, D. I, a. 5.

(2) Ste Thérèse, Château intér., 7e demeure, c. 1 ; S. Jean de la Croix, La vive flamme de l'amour. 1 cant. sixième vers. (Traduct. du P. Maillard) Œuvres spirit. Lyon, 1894, p. 243.

(3) S. Angèle de Foligno. Bolland., 4 jan., t. 1, p. 197, 198.

exprimer, autant que le permet l'imperfection du langage humain, la suprême excellence des deux éléments qui constituent ce genre d'union, c'est-à-dire, la manifestation que Dieu fait de lui-même à l'épouse, et l'intensité de l'amour que celle-ci conçoit pour son divin Époux. « C'est, dit S. Jean de la Croix, l'amour qui l'y mène (à ce haut degré de perfection), et qui l'unit enfin très étroitement à Dieu. Et comme il y a plusieurs degrés en cet amour, plus l'âme en a parcouru, plus elle *est profondément en Dieu* ;... et alors le dernier degré est dans sa consommation, l'âme est dans son *centre le plus profond* de tous, c'est-à-dire qu'elle est toute pénétrée des lumières de Dieu, tout embrasée des flammes de son amour (1).

J'ai dit de l'union mystique qu'elle se fait par l'opération de Dieu sur l'âme. Il y entre et la touche au plus intime d'elle-même : là, il lui découvre ses amabilités infinies, il lui parle, il l'éclaire, il l'enflamme. Sans doute, il y a des ténèbres dans cette manifestation que Dieu fait de lui-même à sa créature ; mais la conscience de Dieu présent est si vive ; si forte et si intime est la lumière, que rien, pendant la durée de cette grâce, ne peut en distraire. Divines et surnaturelles entrées dont parle S. Ignace, quand il écrit au livre des Exercices : « Il appartient à Dieu seul de donner de la consolation à l'âme, sans cause précédente, parce qu'il n'appartient qu'au Créateur d'entrer dans l'âme, d'en sortir, et d'y exciter des mouvements intérieurs qui l'attirent tout entière à l'amour de sa divine majesté » (2).

J'ai dit que la même union se fait par l'opération de l'âme sur Dieu. Comment, en effet, Dieu donnerait-il à

(1) S. Jean de la Croix, *Ibid.*

(2) S. Ignat. Exerc. spir. Reg. pro plen. discret. spirit. Reg. 2.

l'âme un sentiment si profond de sa présence en elle, comment la saisirait-il, lui parlerait-il, comment l'enflammerait-il au feu du saint amour, si l'âme restait inactive, et ne répondait pas aux opérations de Dieu par ses propres opérations ?

Je n'ignore pas que de faux docteurs ont enseigné une union dans laquelle l'âme resterait *absolument passive* ; mais, ce faisant, ils dénaturaient d'une manière étrange la *passivité* dont nous parlent les vrais mystiques. Pour ceux-là, *passivité* veut dire absence de toute opération soit dans l'intelligence, soit dans la volonté ; pour ceux-ci, être passif, c'est recevoir cette bienheureuse union « sans cause », c'est-à-dire, sans qu'aucun des actes ordinaires de l'entendement et de la volonté puisse la faire naître en qui la reçoit (1). On n'appelle pas Dieu, il vient. Vainement vous prétendriez l'attirer à force de supplications, de soupirs et de larmes ; vainement vous chercheriez à le retenir, quand il lui plaît de s'éloigner ou de se cacher. La sainteté même la plus consommée n'a pas ce pouvoir : et voilà pourquoi ces faveurs singulières de la divine bonté portent tout spécialement le nom de faveurs et de grâces *surnaturelles* : surnaturelles, dis-je, non pas seulement parce que la nature en vertu de ses propres forces ne peut y atteindre, mais encore et surtout parce qu'elles ne sont pas comprises dans la providence ordinaire de Dieu sur ses élus. Il y a des voies et des méthodes pour arriver avec la grâce au parfait dépouillement de soi-même ; ce serait illusion d'en chercher ou d'en proposer qui mèneraient à l'union mystique des contemplatifs. Là surtout se réalise la parole du Maître : « L'Esprit souffle où il veut » (2).

(1) S. Ignat., *l. c.*
(2) Joan., III. 8.

Mais si l'écoulement de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu qui se fait dans cette mystérieuse union, dépend de Dieu seul, il n'en est pas moins certain qu'il suppose le concours de l'âme. « C'est vérité indubitable, écrit S. François de Sales, que le divin amour, tandis que nous sommes en ce monde, est un mouvement ou, du moins, une habitude active et tendante au mouvement ; lors même qu'il est parvenu à la simple union, il ne laisse pas d'agir, quoyque imperceptiblement, pour l'accroistre et perfectionner de plus en plus » (1). Et c'est pourquoi la sainte amante du Cantique,après avoir dit qu'elle dort appuyée sur le sein de l'Époux, ajoute que son cœur veille (2). Et S. Paul : « Je vis ; non, ce n'est pas moi qui vis, mais le Christ en moi ».

Ne disons-nous pas, en parlant de l'union consommée, qu'elle est par excellence une vie, la vie éternelle ? Ce n'est donc ni la passivité pure, ni l'inertie, même quand c'est l'immuable et éternel repos dans la vérité et la bonté. Un homme est en contemplation devant un chef-d'œuvre : il ne se meut, ni ne remue. Prétendrez-vous qu'il est uniquement passif, quand toute son âme est perdue dans l'admiration, devant la peinture ou la statue qui le charment ? Or, s'il faut accorder aux actes de la contemplation cette vertu d'unir tellement l'âme à Dieu, que « l'âme soit en Dieu et Dieu en elle » (3), n'est-il pas manifeste que les mêmes actes, bien qu'ils soient d'une moindre élévation, expliquent comment toute âme juste est le temple de Dieu, et Dieu le lieu de l'âme ?

5. — Mais une grave difficulté se présente à l'encontre de ces explications. Si c'est la connaissance et l'amour

(1) S. François de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. VII, c. 1.

(2) Cant., V, 2

(3) Ste Thérèse, Sa vie par elle même, c. 18.

qui nous mettent en possession de Dieu, nous n'avons donc plus cette présence intime, quand nous ne sommes pas dans l'acte de connaître et dans celui d'aimer. Quelque plausible que soit la conclusion, rien n'oblige à l'admettre. En effet, lors même que je n'ai pas les opérations, je conserve les principes d'où elles émanent ; le ruisseau ne coule pas encore, retenu qu'il est par les obstacles extérieurs, mais la source est pleine ; mon esprit et mon cœur ne se portent pas actuellement vers Dieu, mais le poids qui tend à les jeter en lui, demeure ; je ne fais pas acte de propriétaire, mais j'ai mes titres et je cueillerai mes fruits, quand il me plaira.

Écoutez encore S. François de Sales dans son ingénieux et gracieux langage : « Imaginez-vous donc que sainct Paul, sainct Denys, sainct Augustin, sainct Bernard, sainct François, sainte Catherine de Gennes ou de Sienne, sont encore en ce monde, et qu'ils dorment de lassitude après plusieurs travaux pris pour l'amour de Dieu ; représentez-vous d'autre part quelque bonne âme, mais non pas si saincte comme eux, qui fust en l'oraison d'union à mesme temps. Je vous demande, mon cher Théotime, qui est plus uni, plus serré, plus attaché à Dieu, ou ces grands saincts qui dorment, ou cette âme qui prie ? Certes ce sont ces aimables amans : car ils ont plus de charité et leurs affections, quoy qu'en certaines façons dormantes, sont tellement engagées et prises à leurs maistres, qu'elles en sont inséparables.

« Mais, ce me direz-vous, comment se peut-il faire qu'une âme qui est en l'oraison d'union, et mesme jusqu'à l'extase, soit moins unie à Dieu que ceux qui dorment, pour saincts qu'ils soient ? Voicy que je vous dis, Théotime : celle-là est plus avant en l'exercice de l'union et ceux-cy sont plus avant en l'union ; ceux-cy sont unis et ne s'unissent pas, puisqu'ils dorment, et celle-là s'unit,

estant en l'exercice et practique actuelle de l'union » (1). Posseder en soi tous les principes de la connaissance et de l'amour, c'est-à-dire, de l'union, n'est-ce pas posséder l'union, d'autant plus parfaite que ces principes eux-mêmes sont et plus intenses et plus parfaits ?

On pourrait dire encore : pouvoir connaitre Dieu et l'aimer, le connaitre même et l'aimer actuellement de l'amour parfait de charité, ce n'est pas l'union qui fait de l'âme juste un temple de Dieu : car ni la connaissance ni l'amour ne supposent la présence réelle de leur objet, bien qu'ils l'attirent à l'âme, ou poussent l'âme vers lui. D'accord, il y a des connaissances et des amours compatibles avec l'absence ; et c'est chose trop évidente pour qu'il soit besoin de le prouver. Mais qui ne voit qu'il n'en va pas ainsi de la connaissance et de l'amour dont nous parlons ? Voilà deux amis separés par une grande distance : ils pensent l'un à l'autre, ils s'aiment. Je ne dirai pas, certes, qu'ils sont réellement présents l'un à l'autre ; pourtant cet éloignement réciproque tend à diminuer dans la mesure de la connaissance et de l'affection qu'ils se portent. Quoi de plus usité que ces expressions et d'autres semblables : Vous m'êtes toujours *présent* par la pensée : je vous porte dans mon cœur ?

Supposons que, par une merveille inouïe, la distance qui sépare ces amis, ne les empêche ni de converser familièrement l'un avec l'autre, ni de se voir à toute heure, ni de se donner les témoignages d'amitié qui leur seraient possibles, s'ils vivaient côte à côte, dans la même ville, sous le même toit ; direz-vous encore que, tout éloignés qu'ils soient de corps, ils n'ont pas cessé de l'être par l'esprit ? Surtout, le diriez-vous, si l'un d'eux pouvait à son gré pénétrer réellement, par une action mystérieuse,

(1) S. Fr. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. VIII, c. 3.

jusque dans l'âme de son ami pour lui parler cœur à cœur, prêter continuellement l'oreille à ses paroles, écouter ses demandes et jouir de son amitié ? Or voilà ce qui se fait entre l'âme du juste et Dieu, en vertu des dons surnaturels de la grâce. Que dis-je ? Ce que je supposais pour ces deux amis, n'est qu'une ombre du commerce ineffable de l'enfant adoptif avec son père : car c'est la substance même de Dieu qui est là, donnant, conservant, activant le pouvoir de connaître et d'aimer.

Je voudrais que ceux à qui l'objection paraît si grave, fissent une réflexion bien simple sur ces mots de l'apôtre : « Tant que nous sommes dans ce corps mortel, nous sommes éloignés du Seigneur. » Et pourquoi donc éloignés, s'il est partout, même au plus profond de nous-mêmes ? « Parce que nous marchons par la foi, et non pas dans la claire vue (1). » Aussi Paul a-t-il un immense désir de voir son corps se dissoudre pour être lui-même avec le Christ (2) et se perdre en lui.

Pesons bien ces paroles : car elles renferment la solution qui nous est demandée. Etre éloignés de Jésus-Christ pour les justes de cette terre, c'est le connaître et l'aimer imparfaitement. Le voir face à face, l'aimer d'un amour que rien ne trouble, rien ne distrait, rien n'arrête, c'est être avec lui, s'abîmer en lui. Donc, l'union que nous avons avec Dieu par la connaissance surnaturelle et l'amour d'amitié, c'est présence intime, c'est possession, quand on compare l'état du juste à l'éloignement de la nature et du péché. Et Dieu est vraiment dans cette âme du justifié, comme dans son temple. Si le temple de Dieu est, par excellence, la demeure où Dieu est manifesté, connu, aimé, loué, adoré, comment refuserions-nous ce

(1) II Cor., V, 6 7.
(2) Phil., I, 23.

titre à l'âme où la grâce, la foi, l'espérance, la charité, toutes les vertus se rencontrent et s'unissent pour lui donner le pouvoir de glorifier intérieurement son Dieu ?

Terminons ce chapitre par un texte de S. Paul : il résume, en quelques mots, nos précédentes explications sur l'union surnaturelle des enfants adoptifs avec Dieu. « Je fléchis les genoux devant le Père de Jésus-Christ, Notre-Seigneur..., afin que, selon les richesses de sa gloire, il vous fortifie dans l'homme intérieur par son Esprit ; que Jésus-Christ habite dans vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés et fondés dans la charité (1). »

Entrons dans la pensée de l'apôtre. La foi fait habiter le Christ dans nos cœurs : non pas la foi morte qui peut se trouver dans un pécheur, quoiqu'il ne soit ni le temple ni l'habitation privilégiée de Dieu ; mais la foi ennoblie par la grâce sanctifiante, puisqu'elle suppose la formation de l'homme intérieur ; la foi qui, mêlant ses racines à celles de la charité, opère avec elle et par elle, « *fides quæ per charitatem operatur* (2). » Et parce que cette foi se trouve dans les enfants d'adoption, en vertu de leur baptême, avec la grâce et la charité qui la vivifient, leurs âmes sont un tabernacle où Dieu fait sa demeure ; et toute mère chrétienne peut, à l'exemple du père d'Origène, le martyr Léonide, baiser avec amour et respect la poitrine de son enfant baptisé : car cette poitrine est en toute vérité le sanctuaire du Saint-Esprit.

(1) Ephes., III, 13-17.
(2) Galat., V, 6.

---

## CHAPITRE VI

**Deux corollaires à tirer des chapitres précédents : Immanence mutuelle entre les enfants adoptifs et Dieu leur père ; réalité de l'adoption pour les justes antérieurs à Jésus-Christ.**

1. — La foi nous enseigne que le Père et son Fils unique, tout en conservant leur distinction personnelle, sont pourtant l'un dans l'autre. « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi (1)? » C'est la mystérieuse immanence exprimée parmi les théologiens par le mot de *Circuminsession :* le Fils dans le Père, le Père dans le Fils, l'un et l'autre dans le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit dans les deux. Loin de nous l'interprétation basse et vulgaire qui ferait reposer le dogme de cette immanence réciproque sur l'immensité des divines personnes. C'est dans un double article de notre foi, l'unité de la nature divine et la distinction des hypostases, qu'il faut en chercher la raison fondamentale. « Moi et mon Père nous sommes un », c'est-à-dire une seule et même chose (2). Voyez la distinction du Père et du Fils : « Moi et mon Père » ; mais voyez aussi l'unité de nature : « nous sommes un ; *unum sumus.* » De là cette conclusion que le Sauveur tirait dans la suite du même discours : « Le Père est en moi et je suis en mon Père (3). » Disons mieux : ce-

(1) Joan., XIV, 10-11

(2) Joan., X, 30.

(3) *Ib.*, X, 38.

n'est pas une conclusion, mais la même vérité qu'il énonce en des termes différents : tant il est manifeste que l'unité de nature dans le Père et le Fils ne s'explique pas sans leur mutuelle immanence, et que la même immanence appelle cette même unité.

Voilà pourquoi les Pères du IVe siècle, dans leurs controverses avec les Ariens, prouvaient la consubstantialité du Fils avec le Père par ces paroles du Maître : Je suis dans le Père et le Père est en moi. « Dieu, disait le grand évêque de Poitiers, S. Hilaire, Dieu n'est pas dans une nature étrangère à la sienne ; il demeure dans son Fils, le Fils engendré de son sein : Dieu en Dieu, parce que Dieu est de Dieu » (1). De toute éternité, le Père communique au Fils sa nature, et sa nature est dans le Fils ; ou plutôt elle est le Fils, comme elle est inséparablement le Père. La nature du Père dans le Fils et la nature du Fils dans le Père, qu'est-ce autre chose que le Fils dans le Père et le Père dans le Fils, puisque l'un et l'autre est identique avec sa nature ?

Du mystère d'immanence qui est en Dieu, descendons au mystère d'immanence que nous avons à considérer dans la créature divinisée par la grâce. « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (2). Ici, non plus, nous ne ferons pas appel à l'immensité pour avoir l'intelligence de si divines et si consolantes paroles. Ce serait, encore une fois, rabaisser le mystère ; puisque l'apôtre S. Jean n'affirmerait du juste que ce qui convient universellement à toute créature. Moins encore attribuerons-nous à je ne sais quelle fusion des natures l'immanence réciproque de Dieu dans l'hom-

(1) « Non enim Deus in diversæ atque alienæ a se naturæ habitaculo est, sed in suo atque a se genito manet, Deus in Deo, quia ex Deo Deus est ». Hilar. de Trinit., L. IV, n. 40.

(2) I Joan., IV, 16.

me et de l'homme en Dieu : car rêver seulement semblable mélange serait une folie, l'enseigner, un blasphème. Que faire donc ? Nous rappeler que Dieu par la grâce fait entrer ses fils adoptifs en participation de sa propre nature. Si l'être surnaturel qu'il *infuse* en leurs âmes, n'est pas sa nature elle-même, il en est du moins la plus haute expression créée ; tellement qu'il suffit à constituer des fils, portant l'image du Père céleste, vivant de sa vie, dieux de Dieu. Donc, dans la mesure où ils sont fils, la nature divine et Dieu par sa nature est en eux ; et réciproquement, eux-mêmes sont en Dieu, puisque la nature à laquelle ils participent, est la nature de Dieu.

« Philippe, disait Jésus, qui me voit, voit le Père. Comment dis-tu, montrez-nous le Père ? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ?... Le Père qui est en moi, lui même fait les œuvres... » (1). Ces paroles du Fils unique, le juste, enfant d'adoption, celui-là surtout chez qui les œuvres répondent à la naissance, peut, dans une certaine proportion, se les appliquer à lui-même, non certes pour se glorifier en lui-même, mais pour exalter celui qui fait en lui de si grandes choses. Qui me voit, connait Dieu, mon père : car je suis un miroir où resplendit le visage divin ; un portrait de lui-même que lui seul a fait, en me communiquant sa grâce. Qui voit Dieu me voit, sinon dans mon individualité propre, au moins dans l'idéal divin qu'il contemplait, et qu'il a daigné reproduire en moi. Et quand j'opère en enfant de Dieu, quand ce n'est pas moi qui vis, mais Jésus-Christ qui vit en moi, c'est lui-même au dedans de mon âme qui fait les œuvres par son divin Esprit.

On m'objectera peut-être que ce raisonnement irait à prouver que tout père est dans son fils, et tout fils dans

(1) Joan., XIV, 9-10.

son père ; la substance de l'un n'étant pas plus distincte de la substance de l'autre, que la grâce, nature participée, n'est distincte de la nature increée d'où elle découle. J'y veux d'autant moins contredire que l'usage universel rend ici témoignage à la voix du sang. Quel est le père qui ne se sente revivre dans son fils ; et quel est le fils qui ne se croie pas honoré ou blessé dans son père ? J'avoue même que, au point de vue de la communauté de nature, l'union d'un père mortel avec son fils l'emporte sur l'union du juste avec son Dieu. Mais, d'autre part, cette dernière union se présente avec un privilège incomparable. Dans l'ordre de la nature, rien de plus passager dans son acte que la communication, faite par un père à son fils, de sa propre substance. Mais, quand il s'agit du père qui est Dieu, l'action génératrice par laquelle il se procrée des enfants adoptifs, comme elle est souverainement intime, est aussi de la part de Dieu souverainement permanente, puisque le péché seul peut en arrêter les effets.

Les Pères, pour nous en donner une idée, la comparent à l'impression d'un cachet sur une cire essentiellement liquide. Voulez-vous que la figure qu'il forme sur cette cire à sa ressemblance, y demeure, n'enlevez pas le cachet. C'est ainsi, disent-ils, que Dieu fait à son image les fils qu'il adopte ; avec cette différence pourtant que la cire et le cachet se touchent uniquement par les surfaces, tandis que Dieu pénètre et fait pénétrer avec lui son empreinte agissante et vivante, comme le sceau divin dont elle est la copie.

« Mettez-moi comme un sceau sur votre cœur », disait l'Époux à l'épouse dans le Cantique (1). Que voulait-il ? Parfaire la ressemblance et l'union par une application

(1) Cant., VIII, 6.

de lui-même toujours plus intime. Et voilà, ce me semble, le sens profond qui nous est révélé par S. Paul dans les textes, où il nous représente comme scellés (signati, marqués d'un sceau), par Dieu dans l'Esprit saint (1).

Ne voyez-vous pas Dieu doublement immanent en nous ? Immanent par la grâce créée, la vivante image de sa nature. Immanent par sa nature elle-même, c'est-à-dire par la grâce increéée, puisque l'une est inséparable de l'autre, comme l'empreinte, du sceau qui la forme et la conserve. Il suit la participation de sa nature par son essence ; il la suit par son amour : car, selon le beau mot de S. Denys l'Aréopagite : « *Amor divinus est extasim faciens*, l'amour de Dieu est *extatique* » (2), comme si Dieu, par la force de cet amour, sortait en quelque sorte de lui-même pour se porter vers l'objet de ses divines complaisances et se donner lui-même à lui.

Nous avons dit longuement à quels titres et de quelle manière nous avons *Dieu en nous*. Quoique, plus d'une fois, nous ayons eu l'occasion de montrer comment nous *sommes en lui*, il convient pourtant de mettre encore cette vérité dans un plus grand jour. Il n'est besoin pour cela ni de longues considérations ni de nouveaux principes. Contentons-nous de repasser dans notre esprit ce que Dieu fait pour ses enfants, et l'amour qu'il leur porte. « Dieu n'est pas loin de chacun de nous, car c'est *en lui* que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (3). L'apôtre, quand il parlait ainsi, se mettait surtout au point de vue de l'ordre naturel. Combien plus vraies paraîtront ces mêmes paroles appliquées à l'ordre de la grâce !

Oui, nous sommes en Dieu : car dans cet ordre Dieu,

(1) II Cor., I, 22 ; Eph., I, 13 ; IV, 30.
(2) S. Dionys. Ar., de div. Nom., c. IV, § 13.
(3) Act., XVII, 27-28.

Dieu seul, est non seulement la première cause efficiente de ses dons, mais il n'y a ni ne peut y avoir aucune autre cause principale avec lui. S'il daigne employer les créatures à l'œuvre de notre sanctification, c'est comme des instruments qui n'ont par eux-mêmes aucune proportion avec l'effet à produire. Nous sommes en Dieu : car dans cet ordre il nous enveloppe de toutes parts, et tout entiers, substance, facultés spirituelles, le corps même ; il nous enveloppe, dis-je, et mille et mille autres avec nous, dans l'unité d'une même famille adoptive. Nous sommes en Dieu, abîmés et réchauffés dans son cœur : car il nous aime comme ses fils d'adoption, comme des amis, comme d'autres lui-même, faits à son image, engendrés de son sein paternel et vivant de sa vie. Nous sommes en Dieu ; car si l'apôtre S. Paul, dans son amour pour les fidèles de Corinthe, pouvait leur écrire : « Je vous porte dans mon cœur, à la vie et à la mort : ô Corinthiens, mon cœur s'est dilaté pour vous recevoir » (1) ; comment serions-nous à l'étroit dans le cœur de notre grand Dieu ? Nous sommes en Dieu : car il nous entoure de sa puissance pour nous protéger ; de son infinie sagesse pour nous diriger ; de sa bonté miséricordieuse pour nous combler d'ineffables bienfaits, en attendant qu'il nous fasse entrer dans son éternelle béatitude qui est lui-même, « *intra in gaudium Domini tui* » (2). Nous sommes en Dieu : car, si nous l'aimons comme des fils, cet amour nous portera naturellement de nous à lui, puisque l'amour est extatique, c'est-à-dire attache intimement à son objet et les pensées et le cœur de ceux qu'il possède (3).

Cette immanence mutuelle des fils adoptifs en Dieu

(1) II Cor., VIII, 3 ; VI, 11-12.
(2) Matt., XXV, 23.
(3) S. Thom., I. 2, q. 28, a. 2 et 3.

leur père, et du Père dans les enfants, est le fruit mille fois béni de la prière du Fils unique : « Comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient consommés en un » (1). Et encore : « Mon Père, je veux que là où je suis, ceux que vous m'avez donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils contemplent la gloire que vous m'avez donnée » (2). Or, la demeure du Fils, c'est le sein du Père (3).

S. Bernard est admirable, quand il parle de l'immanence réciproque, qui naît de l'amour de Dieu pour sa créature et de la créature pour son Dieu. Après avoir rappelé le texte fameux où Notre-Seigneur dit aux Juifs : « Mon Père et moi nous sommes un (*unum*) » (4), il poursuit en ces termes : « Puisque le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, rien ne manque à leur unité ; ils sont vraiment et parfaitement un. Que l'âme donc à laquelle il est bon d'adhérer au Seigneur (5), ne se flatte pas de lui être parfaitement unie, tant qu'elle n'a pas senti qu'il demeure en elle, et qu'elle même demeure en lui. Non pas cependant qu'elle soit alors un avec Dieu, comme le Père et le Fils sont un, bien qu'adhérer à Dieu soit être un même esprit avec lui (6). Ceci je l'ai lu, mais cela, jamais. Je ne parle pas de moi qui ne suis rien ; mais personne, au ciel et sur la terre, à moins d'être un insensé, n'oserait s'appliquer cette parole du Fils unique : Moi et le Père nous sommes un.

« Et moi pourtant, moi, poussière et cendre, appuyé sur l'autorité de l'Écriture, je ne craindrai pas de me dire

(1) Joan., XVII, 21-23.
(2) *Ibid.*, 24.
(3) Joan., I, 18.
(4) Joan., X, 30.
(5) Psalm., LXXII, 28.
(6) I Cor., VI, 17.

un même esprit avec Dieu ; oui, je le dirai, si par des signes certains je connais que j'adhère à Dieu, comme l'un de ceux qui, grâce à la charité, demeurent en Dieu et en qui Dieu demeure... Car c'est de cette union qu'il est écrit : Qui adhère à Dieu est un même esprit avec Dieu. Quoi donc ? Le Fils unique dit : Je suis dans le Père et le Père est en moi (1), et nous sommes tout un : et l'homme dit à son tour : Je suis en Dieu et Dieu est en moi, et nous sommes un seul esprit » (2).

S. Bernard explique ensuite magistralement ce qui distingue la double immanence : l'une fondée sur l'unité de nature, l'autre, sur la communion des volontés et des cœurs. « Heureuse union, continue-t-il en parlant de la seconde ; heureuse, si vous l'avez éprouvée ; nulle, si vous la comparez à la première. Il la connaissait d'expérience celui qui s'écriait : Il m'est bon d'adhérez à Dieu (3). Oui, cela est bon, si vous adhérez à lui par tout vous-même. Qui donc adhère ainsi parfaitement à Dieu ? Celui qui, demeurant en Dieu, parce qu'il est aimé de Dieu, attire Dieu en soi par un amour réciproque. Donc, puisque l'homme et Dieu sont de toute part attachés l'un à l'autre ; puisqu'un mutuel amour, et le plus intime, les fait passer en quelque sorte dans les entrailles l'un de l'autre, comment douter que par là Dieu soit dans l'homme et l'homme en Dieu ? » (4).

(1) Joan., XIV, 11.

(2) I Cor., VI, 17.

(3) Psalm., LXII, 28.

(4) « Quis est qui perfecte adhæret Deo, nisi qui in Deo manens, tanquam dilectus a Deo, Deum nihilominus in se traxit vicissim diligendo. Ergo cum undique inhærent sibi homo et Deus, inhærent autem undique intima mutuaque dilectione, inviscerati alterutrum sibi, per hoc Deum in homine, et hominem in Deo esse haud dubie dixerim » S. Bernard, serm. 71 in Cant., n. 6, 10.

2. — Des considérations qui précèdent ressort une conclusion très importante : c'est qu'on ne saurait admettre comme absolument vraie l'opinion qui ferait de la mission du Saint-Esprit, ou, ce qui revient au même, de l'habitation de la Trinité dans les âmes, et par conséquent de l'adoption, le privilège exclusif du Nouveau Testament. En effet, ou nous devons refuser la grâce sanctifiante aux justes qui précédèrent la consécration de la loi nouvelle par la mort du Sauveur, ou ces justes furent, eux aussi, les temples vivants du Saint-Esprit. Impossible d'échapper à ce dilemme : car cette habitation divine se rattache essentiellement à la possession de la grâce. Comme il n'y a, ni ne peut y avoir d'habitation surnaturelle de la Trinité dans une âme, si ce n'est dans la grâce et par la grâce, ainsi la même grâce suppose absolument la présence substantielle de Dieu, soit comme son principe efficient, soit comme le terme auquel cette grâce unit qui la possède.

Nous n'avons pas à revenir sur des affirmations pleinement démontrées dans les derniers chapitres ? (1) Du reste, les témoignages explicites ne nous manqueraient pas, s'il était besoin d'y recourir, pour fortifier notre conclusion. Voici, comme exemple, un texte de S. Augustin que je cite d'autant plus volontiers qu'il s'appuie lui-même sur l'autorité des Écritures. Le grand évêque se demande quel sens il faut donner à ces paroles de l'Évangéliste : « L'Esprit-Saint n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore entré dans sa gloire ». « Qu'entendre par ces mots, si ce n'est qu'il devait y avoir, après la glorification du Christ, une mission du Saint-Esprit, telle qu'il n'y en avait pas eu jusque-là. Certes, le Saint-Esprit était venu déjà, mais non de cette

(1) Cf. L. IV, c. 3 *in fine*.

manière. S'il n'avait pas été donné jusque-là, quel est donc celui qui a rempli les prophètes et leur inspirait les oracles divins ? N'a-t-il pas été dit de Jean-Baptiste : Il sera rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère ? Zacharie, son père, n'était-il pas, lui aussi, plein du Saint-Esprit en le disant ? Refuserons-nous ce divin Esprit à Marie, quand elle parle prophétiquement du fils de ses entrailles ; à ces deux saints vieillards, Anne et Siméon, quand ils reconnaissent la grandeur du Christ enfant ? »

Je ne vois pas qu'on pourrait alléguer pour infirmer ces témoignages de l'Écriture. Le texte évangélique ne permet pas de répondre qu'il n'est question, pour ces justes, que de l'opération du Saint-Esprit, tandis qu'à la Pentecôte il se rendra présent par sa propre substance. Aussi bien, tout autre est la différence assignée par notre saint docteur : « Comment donc, poursuit-il, le Saint-Esprit n'était-il pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié ? Parce que cette donation ou cette mission du Saint-Esprit devait avoir, dans l'avènement promis, une propriété qui ne s'était jamais vue. Nulle part, en effet, nous ne lisons que les hommes, à la descente du Saint-Esprit en eux, aient parlé des langues ignorées d'eux jusque-là, comme on le vit au jour de la Pentecôte » (1). Ainsi pour S. Augustin la différence n'est pas à chercher dans la venue même de l'Esprit-Saint, mais dans la nature des dons qui l'accompagnent et la manifestent.

Quoique l'opinion que j'ai rapportée, soit inadmissible en elle-même, on doit pourtant reconnaître, au point de vue qui nous occupe, une double prérogative pour la nouvelle alliance. C'est d'abord une vérité pleinement

(1) S. Augustin, de Trinit., L. IV, n. 29 ; Cf. S. Léon, de Pent. 3, c. 1.

indubitable que l'habitation de Dieu dans les âmes, et la mission du Saint-Esprit, appartiennent au Nouveau Testament, et non pas à l'Ancien, si l'on considère l'une et l'autre dans ce qu'elles ont d'exclusivement propre. La loi ancienne, par elle-même, était impuissante à produire la sainteté intérieure, apanage et forme des enfants de Dieu. Elle engendrait pour la servitude, *in servitutem generans* ; et sa mission de pédagogue était de conduire les hommes à la loi de grâce, au Christ (1). S'ils participaient, comme nous, à la filiation divine, c'est que le sang de la nouvelle alliance qui devait couler, un jour, sur le Calvaire, refluait en quelque sorte sur les croyants des âges antérieurs pour en faire, à l'avance, autant de chrétiens (2).

En outre, si abondante que pût être alors en certains justes l'effusion de la grâce et du Saint-Esprit, parce que toutefois le prix de notre salut n'était pas encore payé ; parce que Dieu livrait comme à crédit les bienfaits surnaturels qui devaient être achetés par le sang du Rédempteur ; parce que nos sacrements, ces fontaines de la grâce, ne la versaient pas à flots ; en un mot, parce que l'économie des enfants n'avait pas encore remplacé celle

(1) Galat., III, 24 VI, 24. « Quamvis nec lex per Moysen data potuerit a quoquam homine regnum mortis auferre, erant tamen et legis tempore homines Dei, non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante. Erant qui dicerent : cor mundum crea in me, Deus, et *Spiritum* rectum innova in visceribus meis, et *Spiritu* principali confirma me, et *Spiritum sanctum tuum ne auferas a me*... Neque enim qui nobis ista fideli dilectione prophetare potuerunt, eorum ipsi participes non fuerant... et illi per gratiam D. N. Jesu Christi salvi facti sunt, non per legem Moysi, per quam non sanatio sed cognitio facta est peccati. Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est. Si ergo nunc manifestata est, etiam tunc erat, *sed occulta* ». S. August., de Pecc. orig. cont. Pelag., n. 29.

(2) S. August., Retract., L. I, c. 13.

des esclaves de la loi, Dieu répandait communément sa grâce avec plus de parcimonie dans les cœurs. Or, comme l'habitation divine est à la mesure de la grâce, il s'ensuit manifestement aussi que l'union du Saint-Esprit avec les âmes devait être, en général, et plus rare et moins parfaite qu'elle ne l'est devenue sous la loi nouvelle.

Il est encore une autre cause d'infériorité pour les temps qui précédaient le sacrifice sanglant, accompli sur le Calvaire, et la fondation de l'Eglise. C'est que la demeure de Dieu dans les âmes se présente dans le Christianisme avec des caractères inconnus aux anciens âges. De tout temps, l'homme en état de grâce fut le temple de Dieu : mais qui pourrait dire combien ce temple est devenu plus noble et plus sacré, depuis que le Fils éternel de Dieu en a fait la dédicace par l'actuelle aspersion de son divin sang ?

Vous avez en vous la charité : vous êtes par là même un temple, et cela vous est commun avec tous les justes ; mais de quelle majesté, de quels privilèges ne s'enrichit pas ce temple, incorporé qu'il est par le baptême au temple vivant qui est l'humanité du Christ ; consacré par l'huile sainte dans la Confirmation ; sanctifié dans l'Eucharistie par la chair elle-même du Christ dont il devient le tabernacle ; dédié par l'Ordre à des fonctions si sublimes qu'elles feraient l'envie des Anges ?

Voilà le temple de la nouvelle alliance, et la dignité singulière qui nous autorise à dire que la grâce de l'habitation divine est, d'une manière et dans une mesure spéciale, pour les saints et pour le temps de la loi du Christ, quoique dans la substance elle appartienne à tous les saints comme à toutes les époques (1). Or, ce que nous avons

(1) Cf. Franzel, de Deo trino, thes. 48 ; S. Thom., 1 p., q. 43, a. 6, ad 1 ; I D. 15, q. 5, a. 2.

dit de la grâce et du temple, il faut l'entendre de l'adoption, puisque la qualité d'enfants est proportionnelle à la splendeur de l'un comme à l'abondance de l'autre (1).

On pourrait confirmer toute cette doctrine par l'autorité de mille témoignages en dehors de ceux que j'ai rapportés (2). Mais je ne veux en ajouter qu'un seul, celui de Léon XIII, dans sa lettre Encyclique sur le Saint-Esprit, où elle est exposée avec une admirable clarté (3).

(1) Bien que nous soyons en vérité les enfants de Dieu, nous attendons l'adoption (Rom., VIII, 23), parce que nous gémissons dans l'exil, loin de la demeure et de l'héritage du Père. De même donc que, si l'on nous compare aux bienheureux habitants du ciel, nous ne sommes pas encore des enfants, ainsi les justes vivant avant J.-C., pour qui le ciel était *fermé*, comparés à nous, peuvent-ils être parfois appelés des serviteurs et non des fils.

(2) Cf. ex. g. S. Leon. Serm. de Pent. 2, c. 3 ; 3, c. 1. S. Thom. 1 p. q. 93. a. 1, ad 2.

(3) *Certum* quidem est in ipsis etiam hominibus justis qui ante Christum fuerunt, *insedisse* Spiritum sanctum, quemadmodum de prophetis, de Zacharia, de Joanne Baptista, de Simeone et Anna scriptum accepimus ; quippe in Pentecoste non ita se Spiritus sanctus tribuit ut — tunc primum esse sanctorum *inhabitator* inciperet, sed ut copiosius inundaret, cumulans sua dona, non inchoans, nec ideo novus opere, quia ditior largitate (Leo M., hom. 3 de Pentec.) Verum si et illi in filiis Dei numerabantur, conditione tamen perinde erant ac servi, quia etiam filius nihil differt a servo, quousque est sub tutoribus et actoribus (Gal. IV, 1, 2) ; ac praeterquam quod justitia in illis non erat nisi ex Christi meritis adventuri, communicatio Spiritus sancti post Christum facta multo est copiosior, propemodum ut arrham pretio vincit res pacta, atque imagini longe praestat veritas. Statim igitur ut Christus, ascendens in altum, regni sui gloria tam laboriose parta potitus est, divitias Spiritus sancti munifice reclusit, dedit dona hominibus (Ephes. IV, 8). Nam — certa illa Spiritus sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat qualis nunquam antea fuerat ; neque enim antea nulla fuerat, sed talis non fuerat (August. de Trinit. L. IV. c. 20) ». Ex Encycl. Leonis III *Divinum illud munus*, 9 maii 1897.

# LIVRE V

## LA FILIATION ADOPTIVE CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC CHACUNE DES PERSONNES DIVINES.

## DU RAPPORT AVEC LE PÈRE ET AVEC LE FILS.

## CHAPITRE PREMIER

**Du rapport des fils adoptifs à Dieu le Père ; et comment l'adoption divine convient seulement aux créatures intelligentes, à l'exclusion du Fils par nature.**

1. — Nous avons tâché de comprendre, dans la mesure de nos forces, comment et pourquoi la Trinité tout entière habite dans les enfants d'adoption ; par quels liens elle leur est unie, faisant de chacun des justes un sanctuaire vivant, un ciel plus splendide et plus saint que les cieux matériels, et comme le paradis de la Trinité. Entrons encore une fois dans ces mystérieuses profondeurs pour y contempler plus à loisir les rapports singuliers, où nous met la grâce avec chacune des divines personnes.

C'est une vérité très incontestable que l'adoption qui fait passer les hommes de l'état de serviteurs et d'esclaves à la dignité d'enfants de Dieu, est le bienfait commun de toute la Trinité. Et voici la preuve que le docteur Angélique en apporte (1). « Il y a cette différence entre le fils adoptif de Dieu et le Fils par nature, que celui-ci n'est pas *fait* mais *engendré*, tandis que le fils adoptif est *fait*, suivant cette parole de S. Jean : Il leur a donné le pouvoir d'être *faits* enfants de Dieu (2). Si parfois l'Écriture parle de génération pour le Fils adoptif, il s'agit d'une génération purement spirituelle, de grâce et non de nature, et c'est en ce sens qu'il est dit dans l'épître

(1) S. Thom., 3 p., q. 23, a. 2

(2) Joan., 1, 12.

catholique de S. Jacques : Il nous a engendrés volontairement par son verbe de vérité (1). Or, bien que l'acte d'*engendrer* soit le propre de la personne du Père, celui de *faire* un effet dans la créature est l'œuvre commune de toute la Trinité : car où la nature est une, il faut que la vertu soit une, une aussi l'opération. Voilà pourquoi le Seigneur a dit en S. Jean : Tout ce que fait le Père, cela même est fait semblablement par le Fils » (2).

Cependant, Dieu lui-même et son Église nous enseignent à donner tout spécialement le nom de Père à la première personne. « Allez dire à mes frères : voici que je remonte vers mon Père et votre père » (3). Or, le Père du Christ, notre père, c'est la première personne de la sainte Trinité, source et principe des deux autres. Ailleurs encore on nous dit : « Nous savons que tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu ; de ceux qui selon son décret sont appelés à la sainteté (c'est-à-dire à l'adoption). Car ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût le premier-né entre beaucoup de frères » (4). Où nous voyons encore la double paternité de nature et de grâce affirmée de la même personne. C'est enfin le sens de cette formule employée par les apôtres de Jésus-Christ, au début de la plupart de leurs lettres : « Grâce à vous et paix de la part de Dieu *notre père*, et de Jésus-Christ notre Seigneur. Béni soit le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (5). Car le Père dont ils nous souhaitent la grâce, et qu'il faut bénir, *notre père*,

(1) Jac., I, 18.

(2) Joan., V, 19.

(3) Jaon., XX, 17.

(4) Rom., VIII, 28-30.

(5) Eph., I, 2-3 ; Gal., I, 3-4, etc. I Pet , I, 3 ; II Joan., I, 3.

est distingué du Fils Notre-Seigneur et son Père. Et voilà pourquoi l'Église, dans les prières liturgiques qu'elle adresse directement à la première personne par son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur, met si constamment sur nos lèvres le nom de père.

Et ce n'est pas seulement le Fils qu'on distingue du Père, notre père. Le Saint-Esprit, bien qu'il ait, comme nous le verrons, son rôle nécessaire dans l'adoption des enfants de Dieu, et qu'il soit excellemment l'Esprit d'adoption, le gage et les arrhes de l'héritage éternel, préparé pour les fils, ne reçoit pas de nous le nom de père, en tant qu'il est considéré comme personne distincte et comme Esprit-Saint. Lui-même ne l'a jamais pris dans nos saintes Écritures, et l'Église, dans ses invocations et ses hymnes, n'a pas coutume de le mêler aux titres particuliers qu'elle lui donne (1).

Pourtant, comme S. Thomas nous le disait tout à l'heure, l'œuvre de l'adoption n'est le propre d'aucune personne, à l'exclusion des autres. La nature à laquelle je participe pour devenir fils adoptif est commune aux trois personnes ; commune est l'action qui infuse la grâce et qui la conserve en moi ; et dans cette ressemblance surnaturelle qui distingue l'enfant du serviteur et de l'esclave, le Fils et le Saint-Esprit ne se reconnaissent pas moins que le Père. Le « faisons l'homme à notre image et ressemblance », est tout aussi vrai dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Comment résoudre cette énigme ? Par la doctrine de *l'appropriation*, répond la théologie.

Comme cette expression ne doit offrir qu'une signification bien vague, à qui la langue technique de la science sacrée n'est pas familière, quelques explications seront

(1) Le nom, *Pater pauperum* fait à peine exception.

d'autant plus utiles, que nous aurons plus d'une fois besoin de faire appel à cette notion. *Approprier*, c'est attribuer spécialement à l'une des personnes de la Trinité ce qui de sa nature est commun aux trois. Par conséquent, l'appropriation ne porte jamais sur les caractères exclusivement personnels. Si je dis du Fils qu'il est la Sagesse engendrée, du Saint-Esprit qu'il est le Don du Père et du Fils, je ne leur *approprie* pas ces dénominations : elles leur sont *propres*, tout aussi bien que le titre de Fils et de Saint-Esprit. Il n'y a pas appropriation non plus lorsque, parlant de telle ou telle personne divine, on affirme simplement d'elle un attribut, une fonction qui se trouve en d'autres endroits des Écritures également affirmée des autres ; sauf peut-être certains cas dont il serait inutile de faire ici mention. Et c'est ce que j'ai voulu faire entendre quand j'ai dit « attribuer spécialement ». Si parlant de la création, je dis qu'elle est l'œuvre de la puissance du Père, de la sagesse du Fils et de la bonté du Saint-Esprit, c'est appropriation. En effet, bien que ces trois perfections soient communes, il ne me serait pas permis d'intervertir l'ordre des termes, en attribuant au Père la sagesse, au Fils la bonté, au Saint-Esprit la puissance.

Les appropriations, loin de nuire à la véritable intelligence de la Trinité, la facilitent et l'éclairent. Les vestiges ou les images des divines personnes que nous offrent les créatures, nous aident à mieux concevoir les caractères hypostatiques qui les distinguent ; et, pour ne pas sortir de moi-même, ma pensée me reporte au Verbeé ternel, et mon amour à l'Amour personnel, c'est-à-dire au Saint-Esprit. Ainsi, des perfections et des opérations communes que ma raison peut atteindre, je m'élève à des notions moins flottantes et plus nettes du mystère que la foi m'a fait entrevoir au travers de ses voiles. C'est là

le but des appropriations ; mais c'est encore ce qui doit en être la *loi*.

Pour que l'appropriation nous soit utile, il est nécessaire qu'il y ait un rapport particulier de ressemblance, une analogie spéciale entre les opérations appropriées à l'une ou l'autre personne et la *propriété* distinctive de la même personne (1). Parcourez toute la suite des appropriations contenues dans les Écritures ou dans les saints docteurs, et partout vous verrez qu'elles reposent sur ce fondement nécessaire. « De là vient, dit S. Bonaventure, que là où rien ne rappelle en aucune manière l'ordre et l'origine des personnes, il n'y a pas d'appropriation possible (2) » : car au lieu d'être une aide pour atteindre la fin poursuivie, elle deviendrait un obstacle.

Ces prémisses une fois posées, la solution que nous cherchions s'offre d'elle-même. Et cette solution c'est de S. Thomas que je l'ai reçue. « L'acte d'adopter, nous dit-il, convient universellement à toute la Trinité, puisque une est son opération comme une est son essence. Toutefois on peut l'approprier spécialement au Père, attendu que cet acte est manifestement en rapport plus étroit de similitude avec le caractère personnel du Père (3). » Quelle analogie trouver entre la paternité d'adoption et les titres de Verbe de Dieu, de Fils unique, d'Esprit-Saint, d'Amour personnel qui sont la propriété des autres personnes ? Aucune assurément. Cela suffit donc pour que nous ayons le droit de réserver, suivant la loi de l'appropriation, le nom de père des enfants adoptifs à celui qui dans l'auguste Trinité porte éternellement le doux et glorieux nom de Père.

(1) S. Thom., I p., q. 39, a. 7 et 8 ; Léon XIII, Encycl., *Divinum illud munus* (1897).

(2) S. Bonav., I, D. 34, q. 3.

(3) S. Thom., III, D. 10, q. 2, a. 1, sol. 2.

Au témoignage des Pères, une des principales raisons pour lesquelles il a plu à Dieu d'opérer le mystère de l'Incarnation dans la personne du Fils, plutôt qu'en celle du Père, quoique celui-ci pût aussi bien que celui-là s'unir hypostatiquement à notre nature, repose sur la convenance des noms. Si le Père s'était fait homme dans le sein béni de la Vierge, il aurait été père et fils ; père comme Dieu, fils comme homme. De là je ne sais quelle confusion possible dans les appellations et les titres. C'est une raison semblable qui nous fait singulièrement appeler notre père, celui-là même qui dans la Trinité porte exclusivement ce nom divin. Quand je me regarde comme son fils, je me rappelle plus aisément cette paternité plus haute qui le distingue de la seconde personne et, par elle, de la troisième ; et je conçois moins difficilement aussi comment j'ai pu être adopté, puisque celui qui m'adopte pour fils, se présente à moi dans tout l'éclat d'une éternelle et infinie fécondité.

2. — Sans vouloir revenir sur ce que nous avons écrit de notre adoption, nous devons pourtant résoudre une double question qui s'y rattache de trop près pour être totalement écartée. On demande donc, en premier lieu, si le rapport de fils adoptif à Dieu le Père, est tellement propre aux êtres doués d'intelligence, qu'aucune autre créature au-dessous d'eux ne puisse en partager la gloire. Si incroyable que la chose doive paraître, il s'est trouvé des esprits subtils à l'excès qui jadis admirent la possibilité d'une pareille communication. Semblables opinions ne méritent que le silence ; et je n'aurais pas rappelé celle-ci d'un oubli trop légitime, si elle ne m'avait paru fournir matière à d'utiles éclaircissements.

Voici, quant à la substance, la raison fondamentale sur laquelle ils bâtissaient leur étrange hypothèse. Le principe intérieur de l'adoption, disaient-ils, n'est autre que

la grâce, c'est-à-dire une qualité purement accidentelle, avec la substance pour sujet et pour support. Qui pourrait donc empêcher le Dieu tout-puissant d'infuser une réalité semblable à des substances moins nobles que la nôtre, et de les rendre ainsi participantes de notre filiation ? Elles s'élèveraient, sans doute, de plus bas ; mais ignorons-nous que tout répond à l'appel de Dieu, la matière comme l'esprit, le néant comme ce qui est ?

Raisonnement spécieux peut-être, mais qui tombe devant une simple remarque. Oui, sans doute, la grâce est un accident : mais cette qualité dont le propre est de nous assimiler au Fils par nature, ne saurait avoir d'autre sujet qu'une substance raisonnable. Dieu lui-même, avec sa toute-puissance, ne la produira jamais dans une nature où ne serait ni la raison ni l'intelligence, parce que son pouvoir ne va pas jusqu'à l'impossible. Je croirais plus facilement que Dieu peut d'une pierre qui reste pierre, former un être intelligent et libre, que je n'admettrais en Dieu la puissance d'élever une créature purement sensible à la dignité d'enfant adoptif. C'est qu'il devrait donner à l'une la raison, à l'autre avec la raison, la grâce. « Tu dis qu'elle est bonne cette nature humaine qui mérite le secours d'une telle grâce ; et je l'accorderais volontiers, si tu voulais signifier simplement qu'elle est une nature raisonnable. Sache-le bien, la grâce de Dieu ne se donne ni aux pierres, ni au bois, ni aux bêtes : ce qui fait l'âme capable de la recevoir, c'est qu'elle est l'image de Dieu ». Ainsi parlait S. Augustin, le grand défenseur de la grâce, à Julien d'Eclane, disciple et continuateur de Pelage (1).

Qu'est-ce que la grâce ? Une participation de la nature propre de Dieu, et par conséquent un principe qui, dé-

(1) S. August., L. IV, c. Julian., c. 3

posé par Dieu dans l'âme des fils qu'il adopte, les rend aptes à posséder le céleste héritage. C'est donc un principe de connaître et d'aimer, puisque Dieu lui-même se possède par la connaissance et par l'amour. Mais encore ne faut-il pas imaginer ce principe surnaturel comme une faculté complète. Il transforme l'âme raisonnable, il en élève les puissances à des hauteurs inconnues ; toutefois il ne supplée ni celles-ci ni celle-là. Nos forces naturelles ne comptent pas pour néant dans la production des actes surnaturels. Si la grâce sanctifiante et les vertus, son royal cortège, réclament la substance et ses forces natives pour support, elles les demandent aussi pour agir : car le principe complet d'opération ce n'est ni la grâce ni la nature seule, mais la nature transformée, vivifiée par la grâce, en un mot, la nature raisonnable divinisée. *Non ego, sed gratia Dei mecum* (1).

Par conséquent, la grâce qui serait dans toute autre substance qu'une substance spirituelle, tout aussi bien que l'héritier de Dieu qui ne serait pas un être raisonnable, sont l'un et l'autre un non-sens. Il importe peu que la grâce soit un accident ; car tout accident ne convient pas à toute substance. A chacune les formes et les qualités qui lui sont propres. Vous ne pouvez pas donner à l'esprit pur les qualités des corps, l'étendue par exemple ou la densité ; comment un être corporel recevrait-il des formes appartenant par leur essence à l'ordre des esprits ? Concluons donc que, si toutes les créatures raisonnables ne sont pas adoptées par le Père, puisque toutes n'ont pas accepté le bienfait de la grâce, il n'en peut adopter aucune qu'il n'ait pas, au préalable, dotée du caractère de son Verbe, l'*intellectualité*.

3. — Le rapport de fils d'adoption qu'il est impossible

(1) I Cor., XV, 10.

de trouver *au-dessous* de la créature raisonnable, ne se rencontrerait-il pas *au-dessus* d'elle, je veux dire en la personne de Jésus-Christ Notre-Seigneur, le Verbe fait chair ? Telle est la seconde question qu'il nous faut examiner. Il semblerait, au premier abord, qu'elle doit être résolue par l'affirmation. Car ce Christ, fils de Marie, n'existe, comme nous, que par le libre vouloir du Père ; comme nous, et c'est la naturelle conséquence de l'union hypostatique (1), il a dans son âme humaine cette grâce qui nous fait enfants : plus parfaite, plus abondante, puisqu'il la possède dans la plénitude, à l'état de source, mais au fond créée comme la nôtre. Si donc la grâce sanctifiante est la forme de notre adoption, pourquoi Notre-Seigneur, envisagé comme homme, ne serait-il pas à ce titre fils adoptif du Père ; le premier dans la famille d'adoption, comme il est le premier dans la possession de la grâce ?

Je le sais, et tout catholique me le répondra : Jésus-Christ est un homme, mais cet homme est Dieu ; par suite, l'homme et le Dieu s'identifiant en lui dans l'unité d'une seule et même personne, le Dieu ne peut être fils suivant la nature que l'homme ne le soit comme lui. C'est ainsi que la bienheureuse Vierge, ayant engendré l'homme dans ses chastes entrailles, est devenue par là réellement et véritablement la mère de Dieu ; c'est ainsi que le Père, communiquant de toute éternité sa nature à l'Unique qu'il porte dans son sein, est aussi père de l'homme, quand cet Unique s'est revêtu de notre nature. La raison de part et d'autre est toujours la même : l'unité de personne, en vertu de laquelle Dieu est homme, et l'homme, Dieu.

C'est par ces principes que les Pères, au commence-

(1) S. Thom., 3 p., q. 2, a. 12.

ment du IX[e] siècle, ont confondu les hérétiques qui ne voyaient dans le Christ Jésus qu'un fils adoptif comme nous, plus grand il est vrai, parce qu'il est le premier né, mais dans sa filiation, de même nature que nous.

Tout en professant ce dogme essentiel de notre foi, qui nous défend de dire que le Fils de Dieu fait homme est au Père dans un double rapport : fils suivant la nature, puisqu'il a reçu par voie de génération la divinité du Père ; fils par adoption, puisqu'il a reçu par voie d'infusion, dans sa nature créée, la grâce, forme des adoptés ? Certes, je n'oserais donner la note infamante d'hérétique à qui le penserait et l'enseignerait. Outre que la sainte Église n'a jamais frappé directement l'opinion que je viens de rapporter, qui ne voit par quelle différence profonde elle se distingue de l'erreur si justement condamnée dans les *Adoptianiens*, puisqu'elle admet, à côté de la filiation adoptive et dans l'unité d'une même personne la filiation naturelle que ceux-ci refusaient au Christ Jésus.

Mais, une fois cette réserve faite, je soutiens, appuyé sur l'unanime affirmation des plus grands maîtres, que le titre d'adoptif est exclusivement propre aux pures créatures, et qu'il ne saurait, dans quelque mesure et pour quelque raison que ce soit, devenir l'attribution du Verbe considéré dans sa chair. Jésus-Christ est le Fils par nature et ne peut être que cela.

Aussi bien, les Pères dans la lutte qu'ils soutenaient contre les hérétiques, ont maintes fois protesté contre toute idée d'adoption, quand il s'agit du Fils éternel de Dieu. Or, parmi les raisons qu'ils apportaient, il en est une surtout, qui, reprise par les théologiens de l'École, est par elle seule une irréfutable démonstration. C'est que l'adoption, de sa nature et par essence, est incompatible avec la filiation naturelle dans le sujet adopté. Qui donc a jamais parlé d'adopter, non pas une personne

étrangère par la naissance, mais son propre enfant, le fils de ses entrailles, ou de faire entrer par un libre choix au foyer de la famille celui qui, de par la nature, s'y trouve déjà (1) ? Cette preuve absolument invincible on a tâché de l'atténuer, et voici par quelles subtilités. Pourquoi, demande-t-on, le titre d'adoptif serait-il inconciliable en Notre-Seigneur Jésus-Christ avec la filiation de nature, puisque nous voyons tant d'autres attributs, non moins incompatibles en apparence, s'allier en lui, malgré l'unité de personne ? Impassible, il souffre ; immortel, il meurt ; immuable par essence, il est comme nous sujet au changement. La diversité des natures suffit pour expliquer ces contraires. Ainsi dirons-nous qu'il est, à la fois, fils par nature et fils par adoption, mais à des points de vue différents : fils par nature en vertu de sa génération éternelle, fils par adoption en vertu de la grâce qui le sanctifie dans son humanité.

Ce raisonnement ne résiste pas à l'examen. Oui, Jésus-Christ peut être tout ensemble impassible et passible, immortel et mortel, immuable et changeant, parce que ces attributions conviennent d'abord aux natures et, par elles seulement, à la personne qui renferme celles-ci dans son indivisible unité. Il n'en va plus ainsi de la filiation : car elle est immédiatement et directement une attribution de la seule personne. Quand vous me dites que Jésus-Christ est à la fois immortel et mortel, je vous entends sans peine, parce que je conçois qu'ayant deux natures, l'une qui est la vie même, l'autre, sujette à la mortalité, il peut en même temps mourir dans celle-ci et vivre dans celle-

(1) Il y avait, il est vrai, dans la législation romaine un cas tout exceptionnel où un homme, privé de son pouvoir de père, pouvait adopter son *propre* fils ; mais, quand il s'agit de Dieu, le cas serait une absurde chimère.

là (1). Mais, encore une fois, la filiation s'affirme de la personne et non pas de la nature. A-t-on jamais entendu dire d'une nature humaine ou divine qu'elle naît, qu'elle est fils ou fille ?

Donc, affirmer de la personne de Jésus-Christ qu'il est le fils naturel de Dieu, c'est dire équivalemment qu'il n'est pas un fils étranger par nature, et reçu par grâce ; et réciproquement, dire qu'il est un fils adoptif, c'est nier du même coup qu'il soit le Fils de Dieu par nature, et par suite nier qu'il soit Dieu. Les quelques théologiens qui, comme Durand ou Scot, n'ont pas vu cette conséquence, peuvent être excusés dans leur erreur ; mais après les éclaircissements qu'a reçus cette matière, il serait au moins téméraire de les suivre.

Du reste, il ne faut pas croire que la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent, pour ne pas être en Jésus-Christ principe et fondement de l'adoption, y soient des qualités sans fruit et sans but. A Dieu ne plaise ! L'union personnelle de la nature humaine avec le Verbe en fait la nature d'un Dieu ; mais formellement par elle-même, elle ne la divinise pas dans son être de nature ; elle ne lui donne pas cette élévation des facultés qui les rend capables de produire *connaturellement* des actes au-dessus de la nature, les actes, en un mot, qui sont le mérite dans la voie, la gloire dans la patrie. Cette déiformité, l'âme de Jésus-Christ la tient de la grâce, et cette perfection de l'agir, des vertus infuses, compagnes et suivantes inséparables de la même grâce (2).

**4**. — Voulez-vous maintenant savoir quel incomparable honneur c'est pour vous d'avoir Dieu, le Père de Notre-

(1) « Mortificatus quidem carne, vivens autem Spiritu ». i. e. divinitate. I Petr., III, 18.

(2) S. Thom., 3 p., q. 7, a. 1, cum parall , c. g. de Verit., q. 29, a. 1, ad 1.

Seigneur Jésus-Christ, pour père, et de quelles actions de grâces un tel bienfait doit être payé, prêtez l'oreille à S. Pierre Chrysologue commentant les premiers mots de l'oraison dominicale. « La parole que je vais dire avec une crainte incroyable, ce que vous n'entendrez vous-même et ne répéterez qu'avec terreur, jette les anges dans le saisissement, et les Vertus dans une sainte épouvante. Le ciel ne peut la comprendre ni le soleil la pénétrer, ni la terre la soutenir ; en un mot, elle est au-dessus de toute créature. Paul, après avoir invisiblement contemplé ce mystère, nous le découvre sans nous le découvrir, quand il s'écrie : Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, Dieu nous l'a révélé par l'Esprit-Saint... (1).

« *Notre Père qui êtes aux cieux*. Voilà ce que je tremblais de dire ; voilà ce que la condition servile, propre aux natures célestes comme à celles de la terre, nous défendrait même de soupçonner : qu'il s'établisse tout à coup entre le ciel et la terre, entre la chair et Dieu, un commerce si *étroit que Dieu devienne homme, et que l'homme devienne dieu* ; le Seigneur, esclave, et l'esclave, enfant ; en un mot, que la nature humaine et la divinité soient unies d'une manière ineffable par le lien d'une éternelle parenté. Condescendance si merveilleuse que la créature ne sait ce qu'elle doit admirer le plus, ou que Dieu soit descendu jusqu'à notre bassesse, ou qu'il nous ait élevés jusqu'à l'excellence de sa divinité.

« *Notre Père qui êtes aux cieux*. N'êtes-vous pas frappés de stupeur ? Quoi ! du sein de Dieu le Père, le Christ appelle une créature du nom de mère ; et l'homme, du sein de l'Église sa mère, appelle Dieu son Père.

(1) Cor., II, 9-10.

« *Notre Père qui êtes aux cieux.* O homme ! vois à quelle hauteur t'a subitement porté la grâce, où t'a ravi la nature céleste ; tu demeures dans la chair et sur la terre, et tu dis comme si tu n'étais ni de l'une ni de l'autre : notre Père qui êtes au ciel. A celui-là donc qui se croit et se confesse le fils d'un tel Père, de répondre à cette naissance par sa vie, à cette paternité par ses mœurs ; qu'il atteste par ses pensées et par ses actes ce qu'il a reçu de la nature divine (1). »

(1) S. Petr. Chrysol., serm. 72, in orat. dom. P. L., t. 52, p. 404. « C'était, dit à ce sujet Bourdaloue, une erreur des païens, une erreur aussi grossière que présomptueuse, de se figurer qu'ils étaient les enfants des dieux, parce qu'ils mettaient en effet au nombre des dieux leurs ancêtres. Mais cette erreur quoique grossière, comme remarque S. Augustin, ne laissait pas de leur inspirer de hauts sentiments : parce qu'il arrivait de là que, se confiant dans la grandeur et dans la prétendue divinité de leur origine, ils entreprenaient des choses difficiles et héroïques avec plus de hardiesse, il les exécutaient avec plus de résolution, et les menaient à bout avec plus de bonheur : *Et sic animus, divinae stirpis fiduciam gerens, res magnas praesumebat audacius, agebat vehementius, et implebat ipsa felicitate securius.* Ne dirait-on pas que, parmi les ténèbres du paganisme, il y avait dès lors quelque rayon ou quelque commencement du Christianisme ; et ne semble-t-il pas que la Providence qui sait profiter du mal même, se servait des erreurs des hommes pour préparer déjà le monde à la vraie religion ? » 2e sermon sur l'Annonc. de la Vierge, 3e point.

## CHAPITRE II

### Des rapports des enfants adoptifs à la seconde personne. Le Fils éternel, exemplaire de notre filiation.

1. — Si nous sommes par une appropriation très légitime les fils adoptifs du Père, il appartient au Fils d'être l'exemplaire et l'archétype sur lequel nous sommes formés comme enfants de Dieu. Non pas certes que nous ne portions en nous l'image de la Trinité tout entière, puisque c'est la Trinité qui parle, quand Dieu dit au commencement : Faisons l'homme à notre image et ressemblance. Image et ressemblance non seulement dans l'ordre de la nature, mais encore dans l'ordre de la grâce. Des dieux déifiés doivent avoir en eux le caractère de la divinité, commune aux trois personnes. Mais, quand je regarde ces dieux déifiés sous leur titre et dans leur qualité d'enfants de Dieu, la loi de l'*appropriation* demande que la raison de prototype et de premier modèle soit l'apanage singulier de celui qui est le Fils par nature.

Aussi, rien de plus fréquent, dans nos saints Livres et chez les Pères, que l'idée d'exemplarité particulièrement affirmée de cet Unique. « Ceux-là, dit S. Paul, qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui-même l'aîné parmi beaucoup de frères (1).

(1) Rom., VIII, 29. Je sais que des Pères grecs ont entendu par le nom d'image le Saint Esprit ; mais, comme nous le verrons plus loin, c'est pour revenir par une voie différente à la même idée que leurs frères d'Occident. Cf. S. Thom. 3 p., q. 23, a. 2, ad 3.

Quand nous sommes engendrés, quand nous croissons dans la vie divine, c'est le Christ, Fils de Dieu, qui se reproduit et prend croissance en nos âmes. « Mes petits enfants que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (1), écrit encore S. Paul aux fidèles de la Galatie. Voilà pourquoi toute l'œuvre de notre perfectionnement spirituel, celle qui, commençant au baptême par la naissance, ne sera terminée qu'avec la maturité de l'homme parfait, tend à nous revêtir du Christ. Voulons-nous que le Père nous reconnaisse pour ses enfants, prenons les traits, les manières, et suivant notre faible mesure, l'être même du Fils bien aimé.

Je veux faire entendre ici la voix éloquente de S. Jean Chrysostome. Il en est arrivé dans son commentaire à ces mots de l'épitre aux Galates : « Vous êtes tous enfants de Dieu par la foi qui est en Jésus-Christ » (2). « Par la foi, reprend le grand orateur, et non par la loi. » Et comme c'est là une chose grande et vraiment admirable, l'Apôtre explique la manière dont ils deviennent enfants de Dieu. Vous tous, dit-il, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ (3). Pourquoi ne pas dire : vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous êtes nés de Dieu ? Voilà, semble-t-il, ce qui convenait pour démontrer leur filiation divine. Mais il aime mieux l'exposer en des termes d'une hauteur vraiment effrayante... En effet, si le Christ est Fils de Dieu et si vous avez revêtu le Christ, ayant en vous le Fils et transformés en lui par ressemblance, vous êtes en quelque sorte de son espèce, et sa parenté vis-à-vis du Père est devenue la vôtre. Il n'y a plus de Juif ni de gentil, plus d'esclave ni

(1) Gal., IV, 19.
(2) Gal., III, 26.
(3) *Ibid.*, 27.

de libre, plus d'homme ni de femme ; tous vous n'êtes plus qu'un en Jésus-Christ.

« Voyez l'âme insatiable de cet apôtre. Après avoir dit : Tous vous êtes devenus enfants de Dieu par la foi, va-t-il s'en tenir là ? Non : il cherche des expressions pour affirmer plus fortement encore notre union avec le Christ. Il ajoute donc : Vous avez revêtu le Christ ; et cela même ne lui suffit pas encore : il pousse au delà de l'union. Vous êtes tous un dans le Christ, c'est-à-dire, tous vous avez en vous *une même forme, un même type*, la forme et le type du Christ. Quels mots plus capables d'imprimer le respect et de jeter dans la stupeur ? Celui qui tout à l'heure était païen, juif, esclave, celui-là même s'avance portant la forme et le type, non pas d'un ange ou d'un archange, mais du Seigneur de toutes choses : il est la copie vivante du Christ » (1).

Les mêmes idées, avec une nuance un peu différente, se retrouvent sous la plume de S. Cyrille d'Alexandrie. Pour l'intelligence du saint docteur il faut savoir que là où le texte de la Vulgate porte : « Je vous ai formé, vous êtes mon serviteur Israël » (2), il lisait : « Je vous ai formé mon fils ». Après avoir décrit la formation naturelle de l'homme, et cette formation plus haute que nous devons à la science pratique des lois divines et à la splendeur des vertus, il poursuit en ces termes : « Chacun de nous est formé dans le Christ, à l'image du Christ, par la participation du Saint-Esprit. Car le divin Paul écrit aux Galates : Mes petits enfants (et le reste que nous citions tout à l'heure). Or, c'est le Saint-Esprit qui forme en nous le Christ, quand par la *sanctification et la justice* il imprime en nous une forme divine. Ainsi resplendit dans nos âmes le *carac-*

(1) S. J. Chrysost. in ep. ad Gal. P. Gr., t. 61, p. 656.
(2) Is., XLIV, 21.

*tère de la substance* de Dieu le Père (1), par l'Esprit dont la vertu sanctifiante nous refait sur ce modèle. C'est pourquoi le très saint Paul dit encore : Ne vous conformez pas à ce siècle, mais réformez-vous dans la nouveauté de votre esprit, afin d'éprouver combien la volonté de Dieu est bonne, agréable et parfaite (2). Les Juifs ont un voile jeté sur leurs cœurs ; mais nous, contemplant à face découverte la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur (3). Et c'est ainsi que nous sommes formés en enfants de Dieu » (4). Où l'on voit que si le Saint-Esprit est l'artisan de notre formation, l'exemplaire et l'archétype sur lequel nous sommes formés, est le caractère de la substance de Dieu le Père, c'est-à-dire son Fils.

D'après ce texte et d'autres semblables, je me représente le Fils éternel de Dieu qui, voulant faire de nous la vivante copie de sa beauté divine, transmet son image au Saint-Esprit pour qu'il la reproduise en nos âmes. Disons mieux, c'est le Saint-Esprit qui m'apparaît comme un artiste tout-puissant, gravant ses propres traits dans mon cœur, et me faisant par là même à la ressemblance du Fils : car il en est par son essence la naturelle image. Et Dieu le Père, parce qu'il voit alors resplendir sur la face de notre âme les traits divins de son Fils bien-aimé, nous aime désormais comme d'autres fils, et nous comble d'une gloire infiniment supérieure à notre condition terrestre (5).

C'est là une manière de concevoir particulière à plusieurs des Pères grecs, et fondée sur l'interprétation

(1) Hebr., I, 3.
(2) Rom., XII, 2.
(3) II Cor., III, 18.
(4) S. Cyril. Alex. In Is., L. IV. P. Gr., t. 70, p. 936.
(5) S. Cyril. d'Alex. Hom. Pasch. 10. P. Gr., t. 76, p. 618.

qu'ils ont faite des paroles de l'apôtre : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'*image* de son Fils (1) : car ici l'image est pour eux l'Esprit-Saint. Non pas qu'ils confondent les propriétés des personnes. Comme les Latins, ils enseignent après l'apôtre qu'il n'appartient qu'à la seconde personne d'être « la splendeur de la gloire de Dieu, la gloire de sa substance, le miroir infiniment pur de sa majesté » (2) ; mais, cette doctrine supposée, l'Esprit de vérité n'en est pas moins l'image *naturelle* du Fils, c'est-à-dire l'image du Fils quant à la nature, puisque la nature qu'il en reçoit, est la propre nature du Fils. N'avais-je pas raison de dire que ces mêmes Pères, bien qu'ils paraissent s'écarter ici de leurs frères d'Occident, arrivent avec eux à la même conclusion ?

2. — D'accord pour la conclusion dogmatique, ils le sont aussi pour les conséquences morales. Vous avez été faits enfants à la ressemblance du Fils unique, et sa filiation naturelle est l'exemplaire de votre filiation adoptive. Donc il faut que le complément attendu réponde à ces origines. Donc il faut que tout votre agir, votre penser, votre vouloir soit modelé sur son agir, son vouloir et son penser. Étonnés et comme stupéfiés à la pensée d'une parenté si haute, et d'un archétype si hors de proportion avec notre néant, nous nous demandions que faire pour en être dignes, que faire pour n'en pas déchoir ? Et ce Fils, premier né du Père, est venu à nous ; il s'est fait homme comme nous, l'un des nôtres, avec notre nature, notre chair, nos faiblesses et nos maux ; et il nous a dit : Moi, le Fils par nature, le Fils infiniment parfait d'un Père infiniment parfait, me voilà devenu comme l'un de

(1) Rom., VIII, 29.
(2) Hebr., I, 3 ; Sap., VII, 26.

vous. Regarde et fais suivant l'exemplaire que je te donne en mon humanité. Revêts-toi de moi comme d'un vêtement plus approprié à ta faiblesse, plus conforme à ta propre taille (1).

Je ne te demande ni de créer des mondes, ni d'étendre les cieux, ni de poser à la mer les bornes qu'elle ne dépassera pas dans sa plus grande furie (2); ce sont là des œuvres de puissance qui me sont propres en tant que Dieu. Mais j'ai obéi à mon Père, mais j'ai été pauvre, humble, doux de cœur, patient jusqu'à l'excès; mais je n'ai reculé devant aucun sacrifice, quand il s'agissait d'aimer les hommes et mon Père qui est au ciel; voilà des traits plus humains sous lesquels il faut que moi je sois modèle, et toi, copie. C'est ainsi que nous parle au cœur le divin exemplaire. C'est aussi, conformément à ces hautes pensées, que S. Grégoire de Nazianze veut que nous résistions à l'ennemi de nos âmes: « Si le démon vous attaque, nous dit ce Père, s'il vous montre, comme il le fit à Jésus-Christ, la pompe des richesses et des grandeurs pour obtenir vos adorations, méprisez-le comme un misérable. Armés du signe de la croix, répondez-lui: Et moi aussi, je suis l'image de Dieu, et l'orgueil ne m'a pas fait descendre comme toi des hauteurs de la gloire. Je suis revêtu du Christ; par le baptême, le Christ est devenu ma propriété. C'est à toi de m'adorer. *Tu me ipse adora* (3). »

3. — Il importe à l'intelligence de ces hautes vérités d'exprimer, avec toute la précision possible, en quoi la filiation adoptive diffère de la filiation naturelle, bien que celle-ci soit l'archétype de celle-là. Elle en diffère,

(1) Rom., XIII, 14.
(2) Prov., VIII, 27, seq.
(3) S. Gregor. Naz., orat. 40, n. 10. P. Gr., t. 36, p. 370.

parce que le Père communique à son Fils par nature sa propre substance, dans une identité parfaite d'être et de perfection, et que nous ne la recevons, nous, que dans sa ressemblance accidentelle et par participation. Elle en diffère, parce qu'il est de l'essence même du Père de produire un Fils qui soit avec lui de même nature (1), égal et coéternel au Père ; tellement de son essence, qu'ils ne seraient l'un et l'autre ni personnes, ni Dieu, si l'un n'était Père et l'autre Fils. Tout autre est la condition des fils adoptifs ; tout autre aussi l'acte qui les fait enfants. Otez l'adoption, Dieu n'en est ni moins Dieu, ni moins parfait, ni moins Père ; et moi, ni moins créature, ni moins homme.

Elle en diffère, parce que c'est par voie d'intelligence que le Père engendre naturellement son Verbe, tandis que l'enfant d'adoption procède de lui par le libre choix de son amour. Elle en diffère, parce que c'est la filiation naturelle qui est le principe de la filiation de grâce. De là vient que les Pères quand ils veulent prouver que Jésus-Christ, Notre-Seigneur, est vraiment le Fils de Dieu par nature, Fils Dieu d'un Père Dieu, nous le montrent dans les saintes Écritures comme l'auteur et le consommateur de notre adoption.

Elle en diffère, parce que le terme de la génération naturelle étant Dieu demeure en Dieu, dans le sein mystérieux du Père (2), tandis que le terme de l'adoption, comme toute créature, est quant à l'être distinct et séparé de Dieu. Elle en diffère enfin, parce que la naissance du Fils éternel de Dieu précède dans l'ordre, je ne dis pas de durée, mais de nature, la procession de l'Esprit-Saint ; tandis que la filiation adoptive, fût-elle même au-

(1) Jac., I, 18.
(2) Joan., I, 1, 18.

dessus des lois du temps, présupposerait encore le Saint-Esprit, puisque son principe est l'amour.

4. — Entrons plus avant dans cette matière afin d'en mieux saisir la portée doctrinale. Or, voici la question qui se pose devant nous. A-t-on le droit de dire que Jésus-Christ, considéré dans les perfections et les actes de sa nature humaine, est le prototype et l'exemplaire de notre filiation adoptive, ou, ce qui revient au même, de notre ressemblance surnaturelle avec Dieu ?

Ici le oui et le nom sont également vrais, suivant le point de vue que l'on considère. Non, d'abord : car la grâce, cette nature surnaturelle qui est la forme des fils adoptifs, n'a que dans la nature divine son foyer original, son premier principe et son parfait exemplaire. Non : car notre filiation de grâce ne peut trouver son modèle que dans la filiation de nature, puisque le Christ n'est en aucun sens le fils adoptif du Père.

Et pourtant nous pouvons répondre, *oui*, dans une signification qui, pour être moins rigoureuse, n'en est pas moins incontestable.

Le Fils de Dieu, envisagé comme homme, est l'exemplaire de notre filiation adoptive, si nous regardons la manière dont nous l'avons reçue. C'est la belle doctrine que S. Augustin développe magnifiquement dans ses livres contre le Pélagianisme. Il y démontre que la grâce est grâce, c'est-à-dire qu'elle ne vient ni des mérites ni des exigences de la nature. « Un splendide exemple de la prédestination et de la grâce, dit le grand docteur, est le Sauveur lui-même, le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus. Où sont, en effet, les œuvres, où sont les mérites par lesquels la nature humaine qui est en lui, a payé le bienfait qui de l'homme a fait un Dieu ? Répondez, je vous prie : cette nature, élevée par le Verbe à l'unité de sa personne et devenue la nature du Fils

unique de Dieu, comment a-t-elle mérité cet incomparable honneur ? Quels actes l'ont préparée à cette union ? Qu'a-t-elle fait, qu'a-t-elle cru, qu'a-t-elle demandé pour obtenir une si ineffable dignité ?... Donc, qu'elle apparaisse dans notre chef et notre tête la source même d'où la grâce coule sur chacun de ses membres, suivant la mesure propre à chacun d'eux. La grâce qui de tout homme, au commencement de sa foi, fait un chrétien, c'est la grâce qui de cet homme, au premier instant de son existence, a fait le Christ (1). »

Au même ordre d'idées se rattache une remarque qui revient fréquemment chez les Pères et les docteurs. Si le Fils, considéré comme Dieu, procède éternellement du Père et rien que du Père, il n'en va pas de même pour le mystère de grâce qui nous l'a donné comme homme ; puisque c'est du Saint-Esprit qu'il a été conçu dans le sein de la Vierge immaculée. Ainsi, nous, fils adoptifs de Dieu, nous sommes engendrés à la vie divine par le même Esprit : car ce n'est pas la nature qui nous donne d'etre enfants, mais la volonté libre et toute gracieuse de Dieu, son amour. Donc, puisque la grâce qui brille dans le Christ Jésus, est une lumière qui manifeste la nôtre, il est à ce point de vue l'exemplaire de notre adoption. Le nier, sous prétexte que l'Homme-Dieu n'est pas comme nous, en vertu de cette grâce, enfant d'adoption, serait oublier que la copie, pour être copie, ne doit pas être de tous points conforme à son original : il suffit qu'elle lui ressemble par quelque endroit (2).

Considérons encore cette vie divine dont la grâce est en nous le principe. D'où vient-elle ? Du sein de Dieu, sans doute, source de radieuse lumière, dont elle n'est

(1) S. Aug., de Praedest. ss., c. 15, n. 30-31.
(2) S. Thom., p. 3, q. 23, a. 4, in corp. et ad 3.

qu'un reflet. Mais cette source divine s'est déversée tout d'abord sur l'âme du Christ, Notre-Seigneur, avec une plénitude incomparable, et c'est de cette plénitude qu'elle a coulé sur nos âmes (1). Ainsi les apôtres nous l'ont prêché. « Il nous a prédestinés, dit S. Paul, à l'adoption des enfants par Jésus-Christ, selon le dessein de sa volonté, pour la louange et la gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés en son Fils bien aimé, rachetés que nous sommes, pardonnés et restaurés dans le Christ » (2). Concluons donc que, si le Christ dans son humanité n'est lui-même qu'une copie par rapport au Souverain Archétype, il est par rapport à nous une cause exemplaire, subordonnée sans doute, mais très véritable.

Cause exemplaire, ai-je dit, non seulement parce qu'il nous offre dans sa personne le modèle parfait des vertus que nous devons imiter pour vivre en enfants de Dieu, mais encore parce que tous nos dons surnaturels ont pour principe prochain sa grâce de chef et son mérite. A ce point de vue, quelle différence entre Jésus-Christ Notre-Seigneur et les saints qui nous sont proposés pour modèles ! Quand S. Paul écrivait aux fidèles de Corinthe : « C'est moi qui vous ai engendrés dans le Christ Jésus par l'Évangile. Je vous en prie donc, soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ » (3), ce n'est pas tant des imitateurs qu'il cherchait pour lui-même que pour le Christ qui vivait en lui. Si les saints ont droit à notre imitation, c'est qu'ils portent en eux l'image de l'homme céleste, le nouvel Adam (4), et qu'ils s'offrent à nous comme des apparitions du Sauveur au milieu des hom-

(1) Joan., I, 16.
(2) Eph., I, 5, sqq.
(3) I Cor., IV, 16.
(4) I Cor., XV, 49.

mes. Chacun d'eux reflète à sa manière un côté de la perfection idéale qui n'est qu'en Jésus-Christ dans son tout ; mais sa gloire est de confesser que ce qu'il en possède, il le tient de lui. Modèle donc, mais parce qu'il est d'abord copie du grand modèle ; modèle et non cause exemplaire, parce qu'il appartient à Jésus-Christ seul d'être à la fois, l'idéal et la cause de la sainteté.

---

## CHAPITRE III

### Du rapport des enfants adoptifs au Fils de Dieu. Jésus-Christ, notre frère premier-né.

1. — Puisque le Père est notre père, et que nous sommes faits sur le Fils comme sur notre modèle, rien de plus naturel à première vue que d'appeler celui-ci du doux nom de frère. Pourtant la Sainte Écriture paraît nous défendre de lui donner ce titre. En effet, il n'est pas seulement né du Père, il en est le Fils unique ; et l'Esprit de Dieu, pour nous montrer toute la force et la vérité de ce dernier nom, l'a fait consigner cinq fois, au moins, dans les écrits de l'Évangéliste S. Jean. Or, qui dit l'unique, exclut tout frère du foyer de l'unique. Mais, d'un autre côté, les mêmes Écritures nous apprennent à regarder comme un frère ce même Fils unique ; car je lis dans S. Paul : « Il ne rougit pas de les appeler frères, disant : J'annoncerai votre nom à mes frères » (1). Les apôtres se contrediraient-ils, l'un niant ce que l'autre affirme ? A Dieu ne plaise. D'ailleurs, la même Écriture où nous avons lu des expressions si opposées en apparence, les concilie d'un mot : le Fils unique est le premier-né du Père « *Primogenitus* » (2) ; le premier-né parmi beaucoup de frères, « *Primogenitus in multis fratribus* » (3).

Premier-né, non pas seulement parce qu'il existe avant

(1) Hebr., II, 11 : cf. Psalm., XXI, 26.

(2) Hebr., I, 6.

(3) Rom., VIII, 29.

tous les autres ; mais surtout parce qu'il est d'un ordre, d'un rang et d'une majesté auxquels aucun des autres ne saurait prétendre ; et c'est là ce qui lui mérite aussi le nom d'unique. Ainsi la prérogative de fils unique s'accorde avec la multitude des frères, comme la très simple unité de Dieu par essence avec le nombre toujours croissant des dieux déifiés. C'est pourquoi l'apôtre dans cette épître aux Hébreux, où il traite magnifiquement de notre fraternité avec le Christ, a pu écrire du Verbe incarné, notre grand pontife, « qu'il est d'autant plus élevé au-dessus des anges qu'il a reçu en partage un nom plus différent du leur. Car quel est l'ange à qui Dieu ait jamais dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. Et encore : Moi je serai son père et il sera mon fils » ? (1).

Les anges et les hommes, en vertu de leur naissance surnaturelle, sont elevés à l'honneur d'être les frères du Christ, mais des fréres qui le reconnaissent pour leur Dieu, leur principe et leur Roi. Il est bien le véritable Joseph, aimé de son père plus que tous ses autres fils, qui peut en toute vérité leur dire : « Ecoutez la vision que j'ai eue : il me semblait que nous étions à lier des gerbes dans la campagne, et j'ai vu ma gerbe qui se tenait debout, et tout autour d'elle vos gerbes à vous qui l'adoraient » (2).

A genoux devant lui, méditons encore ce nom de premier-né, pour goûter pleinement et dans leur ensemble toutes les significations qu'il contient. Premier né, parce qu'il est sorti de la bouche du Très-Haut avant toute créature. Premier-né, parce qu'il est l'expression adéquate du Dieu invisible, que par lui et pour lui ont été créées toutes choses, et que lui-même est avant tout, et

(1) Hebr., I, 4-5.
(2) Gen., XXXVII, 6-8.

que tout subsiste par lui (1). Premier-né, parce qu'il a sous lui des frères, qui sont par imitation accidentellement ce qu'il est par nature et substantiellement. Premier-né, parce que ces frères que le Père a donnés dans le temps à ce Fils dont la naissance est éternelle, c'est en lui et par lui qu'ils ont reçu l'adoption des enfants (2). Premier-né, parce que si nous espérons l'héritage du Père, cohéritiers que nous sommes de son Fils, c'est encore par lui que nous avons cet espoir et ce droit (3).

« Disons donc à Dieu : Notre Père. Nous osons le dire, parce que lui-même nous commande de l'oser ; mais vivons de telle sorte qu'il ne puisse nous adresser ce reproche : Si je suis votre Père, où est l'honneur que vous me devez (4) ? A qui disons nous notre Père ? au Père du Christ. Celui qui dit au Père du Christ, notre Père, que dit-il au Christ, si ce n'est, notre frère ? Pourtant il n'est pas le père du Christ comme il est notre père. Le Christ lui-même, en nous présentant avec lui devant ce commun père, a toujours et partout maintenu la distinction entre lui et nous. Lui est le fils égal au Père ; nous, nous avons été faits par le fils, adoptés par cet Unique. C'est pourquoi, personne n'a jamais entendu Jésus-Christ Notre-Seigneur, parler à ses disciples de Dieu, son Père, et dire de lui : Notre Père. Il disait, ou mon Père, ou votre Père. Notre père, c'est ce qu'il n'a dit nulle part ; vérité tellement incontestable que dans une certaine circonstance où il avait à exprimer et son rapport au Père et le leur, il a dit : Je monte vers mon Dieu et votre Dieu ; mon Père et votre père. Vous le voyez : il unit,

(1) Col., I. 15-18.
(2) Joan., I, 11-12.
(3) Hebr., X, 19-20.
(4) Mal., I, 16.

mais il distingue ; il distingue, mais il ne sépare pas. Il veut que nous soyons un en lui ; mais il veut être un avec son Père » (1).

O gloire incomparable du Premier-né ! O élévation surprenante de la famille humaine, régénérée dans le Christ ! C'est vraiment elle qui peut dire en toute vérité : « Ipsius enim et genus sumus » (2). Oui, je suis de la race de Dieu, portant sur le visage de mon âme le caractère d'une si haute fraternité. En me voyant, le Père peut contempler en moi la ressemblance de son Unique, et par conséquent, verser sur cette pauvre créature un flot de l'océan d'amour dans lequel il enveloppe le Fils de sa dilection.

2. — Jusqu'ici nous n'avons guère considéré Jésus-Christ que dans son éternelle filiation, sans donner aucune attention spéciale à son humanité sainte. Combien ce caractère de fraternité devient plus intime et plus doux, quand on contemple en Jésus-Christ, le Fils de Dieu devenu le fils de l'homme par l'incarnation. C'est à cette considération que nous convie le grand apôtre, au début de son épître aux Hébreux.

Écoutons-le pour notre plus grande consolation. « Donc, dit-il, parce que les enfants ont participé à la chair et au sang, lui-même y a pareillement participé, afin de détruire par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de rendre libres ceux que la crainte de la mort avait soumis pour leur vie tout entière à la servitude. Car il ne prend nullement les anges, mais il prend la race d'Abraham. De là vient qu'il a dû être en tout semblable à ses frères... » (3). Il avait déjà dit quel-

(1) S. Aug. Tr. XXI in Joan., n. 3.
(2) Act., XVII, 28-29.
(3) Hebr., II, 14-17.

ques lignes auparavant : « Il convenait que celui par qui et pour qui sont toutes choses, qui voulait conduire à la gloire de nombreux enfants, consommât par la souffrance l'auteur de leur salut. Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, descendent tous d'un seul ; c'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères » (1).

Le voilà ce premier-né, cet aîné de la famille des saints, qui s'offre à nous sous un nouvel aspect. J'étais son frère, parce que je suis le fils adoptif de Dieu ; il devient mon frère à un titre nouveau, puisqu'il veut bien prendre ma chair et descendre comme moi du même père mortel. L'aîné de la famille de Dieu devient l'aîné de la famille humaine ; par suite, frère des hommes, comme il ne l'est pas des anges, non seulement parce que les anges n'ont pas été régénérés dans son sang, mais aussi parce que leur donnant à participer sa nature divine, il ne s'est pas revêtu de leur nature angélique.

Donc, nous lui sommes frères d'une manière intime ; et nous le sommes aussi d'une manière plus douce et plus aimable. Quelle joie pour nous de le voir petit enfant, enveloppé de langes et porté sur le sein de sa mère ; de l'entendre, encouragé par elle, bégayer ses premières paroles ; de le contempler enfin semblable à nous, l'un de nous, éprouvé comme nous de toutes les manières, à l'exception du péché (2) ! Il a un cœur pour aimer et compatir à mes peines ; je vois ses bras qui s'ouvrent pour me serrer contre sa poitrine. Qnand je regarde en lui cette nature divine à laquelle je participe par le don de la grâce, je n'oublie pas que je suis entré avec lui par adoption dans la société du Père (3). Mais cette grandeur

(1) *Ibid.*, II, 10, 11.
(2) Hebr., II, 17 18 ; IV, 15.
(3) I Joan., I, 3.

même qui fait ma gloire, m'inspire je ne sais quel effroi. O Jésus, que vous avez bien deviné ce qu'il fallait à ma faiblesse pour me donner confiance, et m'attirer dans vos bras fraternels, lorsque, sans déposer la forme de Dieu, vous vous êtes anéanti jusqu'à prendre ma forme, celle d'esclave (1).

D'autant plus qu'il ne vous a pas suffi de vous choisir une mère de notre race et de notre sang. Par un prodige de bonté sans égale, cette mère, bénie entre toutes les femmes, vous nous l'avez donnée pour mère. Vous étiez le premier né du Père au milieu des fils d'adoption : vous voilà devenu le premier-né de la Vierge, et nous sommes après vous et par vous les enfants de Marie. Je le confesse et je donnerais tout mon sang pour le soutenir, elle est Mère de Dieu ; mais je le répète d'un même cœur, elle est aussi ma mère. Par conséquent, ô Jésus, nous sommes doublement frères, et vous êtes doublement mon aîné ! Comment ne vous aimerais-je pas, si rapproché de vous, si comblé de vos miséricordes, bercé pour ainsi dire avec vous, dans les bras et sur le sein d'une d'une commune mère, et de quelle mère !

J'entends tout autour de moi parler de fraternité universelle. Dieu sait ce qu'il y a dans le cœur de tant d'apôtres qui la prêchent, et comment ils pratiquent la doctrine qu'ils enseignent parfois si tumultueusement. Ce que je sais, moi, ce qui ne peut faire aucun doute pour un chrétien, c'est que la vraie fraternité, celle qui nous honore, celle qui ne connaît ni l'envie ni le changement, celle, en un mot, qui peut faire de tous les cœurs un seul cœur, de toutes les âmes une seule âme, est la fraternité dans le Christ. Un seul père, une seule mère, un seul frère, premier-né de l'un et de l'autre, qui

(1) Philipp., II, 6, 7.

nous enveloppent d'un même amour et nous réuniront un jour, héritiers d'une même gloire, au même éternel banquet, que faut-il de plus pour avoir un peuple de frères ?

---

## CHAPITRE IV

**Des rapports entre les fils adoptifs et la seconde personne. Notre incorporation dans le Christ. Conséquences dogmatiques et pratiques.**

1. — Frères de Jésus-Christ parce que nous sommes les fils du même Père qui est au ciel, pouvons-nous espérer une union plus étroite avec lui ? La raison, dans son ignorance de si profonds mystères, répondrait non. Mais il appartient à la foi de nous révéler un lien plus intime encore entre le fils par nature et les enfants d'adoption, et de nous montrer par là l'excellence admirable de notre filiation divine. Dieu donc, dans sa condescendance infinie pour les hommes, a daigné les incorporer à son Unique, éternel objet de ses complaisances, afin de nous englober avec lui dans un seul et même amour paternel. « Moi en eux, et Vous en moi, pour qu'ils soient consommés en un ; et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les aimez comme vous m'avez aimé moi-même » (1).

De lui et de nous il a fait un seul corps dont son Fils est la tête, et nous, les membres. C'est l'apôtre qui nous l'affirme de sa part : « Si nombreux que nous soyons, dit-il, nous ne sommes en Jésus-Christ qu'un seul corps, et tous, membres les uns des autres » (2). Jésus-Christ, tête et chef des chrétiens, les chrétiens membres de Jésus-Christ, tout fidèle le sait ; mais qui donc y pense sérieusement ; qui

(1) Joan., XVII, 23.

(2) Rom., XII, 5. Cf. S. Leon. M. Serm. in Nativ. D. 3, c. 5.

surtout comprend l'importance et la réalité de cette incorporation dans le Christ ?

N'allons pas croire que la méditation de ce nouveau mystère nous éloigne de notre sujet principal, je veux dire, du bienfait de l'adoption divine. S. Paul, parlant du sacrement de baptême, se sert d'une expression bien remarquable : « C'est en lui (Jésus-Christ) que nous avons été baptisés » (1). Parmi les significations qu'on peut trouver dans ce texte, je n'en veux retenir ici qu'une seule, parce qu'elle se prête merveilleusement à la question présente. Nous avons été baptisés *dans* le Christ, dit-il ; et par conséquent, comme le baptême est la régénération spirituelle qui nous fait enfants de Dieu, nous sommes nés à la vie divine *dans* le Christ. Donc, si vous voulez trouver le baptisé, le nouvel enfant de Dieu, sorti vivant et pur des eaux baptismales, ne le cherchez pas en dehors du Christ : car il est en lui, vivifié par son Esprit, la chair de sa chair, l'os de ses os, partie intégrante de son corps mystique.

Magnifique et touchante doctrine que S. Paul a divinement expliquée sous l'inspiration du Saint-Esprit. Demandez-lui pourquoi des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs ? « Afin, répondit-il, qu'ils travaillent à la perfection des saints, aux fonctions du ministère, à *l'édification du corps* de Jésus-Christ » (2). Et quand donc prendra fin ce grand travail ? « Lorsque tous nous serons arrivés à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ » (3). En d'autres termes, quand le corps du Christ, par l'acces-

(1) Gal. III, 27.
(2) Eph., IV, 11, 12.
(3) *Ibid.*, 13.

sion et le développement de tous ses membres, aura la plenitude de l'homme parfait qu'il doit atteindre, en vertu des préordinations paternelles. Jusque-là le corps du Christ est inachevé ; c'est un corps en formation. « Mes petits enfants, je vous engendre de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (1), écrit encore S. Paul aux Galates.

C'est la même idée qu'il exprimait aux fidèles d'Ephèse. Le corps naturel du Christ a dès longtemps son développement complet. Pour lui, plus de changement, plus de croissance, plus de perfectionnement possible, depuis qu'il est sorti vivant et glorieux du tombeau. Mais cet autre corps que le Fils unique se façonne dans le sein de l'Église, épouse immaculée de son Esprit, plus noble dans son fond, plus vaste dans son étendue ; ce corps en vue duquel il a daigné se revêtir du premier, doit être l'œuvre des siècles. Le Christ se forme et croît en nous ; nous croissons dans le Christ (2), et l'on peut dire en un sens très véritable de la croissance surnaturelle qui s'opère dans l'union des membres avec la tête, qu'elle est comme un accroissement de Dieu, du Dieu incarné, *incrementum Dei* (3). Pour qui connaît les saintes Écritures, ces considérations si glorieuses pour nous, n'auront rien d'extraordinaire ni de forcé. Si nous marchons dans les voies divines, si nous sommes fermes dans la foi, vivants de la charité, c'est dans le Christ (4) ; et réciproquement, c'est lui qui souffre, et lui qu'on persécute en nous (5).

2. — Personne, après l'apôtre S. Paul, n'a si fréquem-

(1) Gal., IV, 19.
(2) I Pet., II, 2.
(3) Col., II, 19.
(4) *Ibid.*, 6, 7.
(5) Act., V, 9.

ment ni si éloquemment développé cette doctrine que S. Augustin dans presque tous ses ouvrages. Parmi des centaines de textes, qu'il me soit permis de choisir son commentaire sur ces paroles de Notre-Seigneur en S. Jean, par la raison qu'il est original et moins connu que d'autres : « Le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait ; et il lui montrera des œuvres encore plus grandes, de telle sorte que vous soyez dans l'admiration » (1). « Écoutons-le comme frère après l'avoir écouté comme créateur : frère, parce qu'il est né de la Vierge Marie ; créateur avant Abraham, avant Adam, avant la terre, avant le ciel, avant toutes choses corporelles et spirituelles... Si donc nous savons que celui qui nous parle est Dieu et homme, distinguons les paroles du Dieu et de l'homme : car tantôt il nous dit ce qui convient à la majesté divine, tantôt ce qui sied à la bassesse humaine. Il est grand celui qui s'est fait si petit pour nous faire monter de notre petitesse à sa grandeur.

« Que dit-il donc ? Mon Père *me* montrera de plus grandes choses, de sorte que *vous* en serez dans l'admiration. C'est donc à nous qu'il doit les montrer, et non pas à lui, puisqu'il ajoute : vous en serez dans l'admiration. Mais alors pourquoi dit-il : Le Père montrera au Fils, au lieu de dire : Il vous montrera. Parce que nous sommes les membres du Fils, et que, ce que les membres apprennent, il l'apprend lui-même en quelque sorte (2). Il souffre en nous ; pourquoi n'apprendrait-il pas en

(1) Joan., V, 20.

(2) C'est en partant de la même idée que certains Pères ont cru pouvoir répondre aux hérétiques qui s'appuyaient sur deux passages de l'Évangile pour dénier à Notre-Seigneur une science parfaite, la science divine. S'il croissait en sagesse, disaient-ils ; s'il a ignoré le jour du jugement final, et cette croissance et cette ignorance lui conviennent non pas en lui-même, mais dans les membres de son

nous ? Mais qui nous prouve qu'il souffre en nous ? La voix qui vient du ciel : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? Souvenons-nous qu'au dernier jour, après avoir comme juge, mis les justes à sa droite, les pécheurs à sa gauche, il dira : Venez les bénis de mon Père ; recevez le royaume : car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger. Et lorsqu'ils répondront : Mais, Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu dans la faim, il leur dira : Ce que vous avez donné à l'un de mes plus petits, c'est à moi que vous l'avez donné.

« Interrogeons-le donc, nous aussi, pour lui demander : Seigneur, quand est-ce que vous avez appris, vous le maître universel ? Et nous entendrons la réponse dans notre foi : Lorsque l'un de mes petits apprend, j'apprends moi-même en lui. Donc félicitons-nous, répandons-nous en actions de grâces : nous sommes devenus non seulement chrétiens, *mais le Christ*. Comprenez-vous, mes frères, la grâce de Dieu sur nous ? Admirons ; tressaillons d'allegresse ; nous sommes devenus le Christ. Lui, la tête ; nous, les membres ; l'homme total, Lui et nous. *Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra ; totus homo, ille et nos.* C'est ce que dit l'apôtre Paul : Jusqu'à ce que nous arrivions à l'état de l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. La plénitude du Christ, c'est donc la tête et les membres. Qu'est-ce que la tête et quels sont les membres ? Le Christ et l'Église. Prétention d'un orgueil insensé, si lui-même n'avait daigné nous promettre cette gloire, quand par la bouche du même apôtre il a dit : Vous êtes le corps du Christ et ses membres (1).

corps mystique (Marc, XIII, 42 ; Luc, II, 52). Je n'ai pas besoin de dire que cette solution n'est pas commune, et que les Pères nous en ont donné de plus satisfaisantes.

(1) I Cor., XII, 27.

« Donc ce que le Père montre aux membres du Christ, il le montre au Christ lui-même. Grande merveille, mais pourtant réelle : il est montré au Christ ce que savait le Christ, et il lui est montré par le Christ, parce que c'est la tête qui montre aux membres » (1).

Je n'examine pas si le commentaire, en ce qui concerne l'interprétation des paroles du Sauveur, n'est pas quelque peu subtil. Ce qui ne l'est certainement pas, ce sont les principes mis en avant par le grand évêque, et si heureusement exprimés. Il n'est pas rare d'entendre tomber des lèvres de nos orateurs la formule si connue : *Christianus alter Christus* ; le chrétien, c'est un autre Christ. Sans rechercher si on la rencontrerait, quant à la lettre, dans un monument autorisé de la tradition, elle me paraît et moins forte et moins vraie que cette autre énoncée tout à l'heure par S. Augustin : « Nous sommes devenus, non pas seulement chrétiens, mais le Christ ». Pourquoi cette préférence ? Parce qu'il n'y a qu'un Christ, et que, par conséquent, porter le nom de Christ, ce n'est pas être un autre que lui, mais entrer dans son corps et faire partie de ses membres.

Je ne trouve pas des expressions moins fortes dans un autre docteur de l'Église, S. Anselme de Cantorbéry. « Qu'elle est donc grande l'excellence du chrétien, puisqu'il peut faire de tels progrès dans le Christ qu'il en porte le nom ! Et c'est là ce que pensait ce fidèle dispensateur de la famille de Dieu qui a dit : Nous tous chrétiens, nous sommes dans le Christ un seul Christ. Et quoi d'étonnant, puisqu'il est la tête et nous le corps ; à la fois époux et épouse ; époux en lui-même, épouse dans les âmes saintes, qu'il s'unit par le lien éternel de l'amour » (2).

(1) S. Aug. Tract. XXI in Joan., n. 8-9.
(2) S. Anselme. L. Médit. et Orat. Med., 1, n° 6.

Aussi, la *communication des idiômes* que la foi nous oblige d'admettre en J.-C. Notre-Seigneur, comme la nécessaire conséquence de l'union hypostatique entre le Verbe et sa chair, je la retrouve pour une certaine mesure dans l'union du Dieu fait homme avec son corps mystique. Et d'abord, au témoignage des saintes Lettres, tous ses mystères nous appartiennent : mystères douloureux, mystères joyeux, mystères glorieux. S'il meurt et s'il est enseveli, nous l'avons été dans le baptême avec lui (1) ; s'il ressuscite, monte au ciel, est assis à la droite de son Pere, nous sommes rappelés à la vie, nous sortons du tombeau, nous sommes élevés au ciel avec lui (2). Et d'autre part, il complète par nos souffrances ce qui manque à sa passion (3) ; en nous, il poursuit la totale mainmise sur son héritage ; nos peines sont ses peines ; nos joies, ses joies. Quand on nous persécute, lui-même est le persécuté ; le bien qu'on nous fait pour l'amour de lui, c'est lui qui le reçoit (4).

Il est, disent les Pères, ici-bas et là-haut ; là-haut, par la tête couronnée des rayons de la gloire ; ici-bas, par ses membres se trainant encore dans les rudes sentiers de la vie mortelle. Et nous-mêmes nous sommes à la fois de la terre et du ciel, plus encore de celui-ci que de celle-là : car, bien que nous soyons, nous les membres, attachés pour un temps à la terre, notre cœur, et surtout notre chef, c'est-à-dire la meilleure et la plus noble partie du corps auquel nous appartenons, est au ciel. C'est l'union de la tête et des membres qui fait cela dans l'unité du même corps, le Christ total.

(1) Rom., VI, 2 ; Col., II, 12.

(2) Eph., II, 5 6.

(3) Col., I, 24.

(4) Act., IX, 4-5 ; etc.

3. — Nous avons assez démontré le fait de notre incorporation. Essayons d'en expliquer la nature ; et, pour le faire avec une plus grande sûreté de doctrine, prenons encore S. Thomas d'Aquin pour guide (1). Dire de Notre-Seigneur qu'il est la tête et que nous sommes les membres, ce n'est pas seulement affirmer sa royauté souveraine. J'en ai la preuve dans les textes mêmes de la sainte Écriture qui nous le présentent en cette qualité. « Dieu, dit l'apôtre, a mis toutes choses sous ses pieds, tout ce qui a un nom au ciel et sur la terre ». Tel est le privilège de sa royauté. Ecoutez la suite : « Et il l'a donné pour tête à toute l'Église qui est son corps » (2). Ainsi tout est soumis à son pouvoir, sans même excepter les démons avec leurs complices et leurs victimes ; mais pour l'Eglise seule il est une tête, aussi bien qu'un roi. C'est que *la tête*, dans le sens rigoureux de la métaphore, exprime de la part du chef une influence intime, et de celle des membres une dépendance salutaire qui ne se trouve ni dans la notion de maître, ni même dans celle de roi. Aussi bien, dans quelle langue a-t-on jamais dit que les sujets sont les membres de leur chef, et que chacun d'eux a le prince pour tête ?

Il serait, il est vrai, manifestement puéril de se figurer, entre Notre-Seigneur et son corps, une union de tous points semblable à celle qui rattache à la tête les diverses parties du corps humain. Personne n'ignore, à moins d'être aveugle dans les choses de la foi, qu'il n'y a entre Jésus-Christ et nous ni identité de personne, ni unité de nature ; et par conséquent, que nous ne sommes ni ne pouvons être un corps physique et matériel dont Jésus-Christ serait la tête. Mais d'autre part, ce serait trop

(1) S. Thom., 3 p., q. 8, a. 1. seqq. ; III D. 13, q. 2, etc.
(2) Eph., I. 21, 22.

peu de ne voir là qu'une union morale telles que sont entre les hommes des unions basées sur des droits et des devoirs réciproques, et la poursuite d'une même fin sous une autorité commune. Et c'est pourquoi l'Église n'est pas seulement le corps moral de Jésus-Christ ; on la nomme son corps *mystique*, afin que la singularité même du nom nous avertisse que ce corps et le rapport dans lequel il se trouve avec la tête, n'ont leur équivalent ni parmi les êtres matériels ni parmi les composés de l'ordre moral à nous connus.

A cette première remarque j'en ajoute une seconde également nécessaire pour l'intelligence de la doctrine à développer. C'est qu'il ne s'agit pas ici d'une simple *appropriation*. Ce que nous affirmons du Dieu fait homme en l'appelant notre tête, est exclusivement propre, au sens où nous parlons, à la seconde personne, puisque s'étant seule revêtue de notre chair elle a seule en propre ce qui lui convient dans la chair.

Ces observations préliminaires une fois posées, étudions quelles sont dans un être vivant les relations de la tête avec le corps et les membres, puisque la vérité que nous méditons, nous est offerte sous cette analogie. La tête se distingue des autres membres par trois propriétés principales. Primauté de position ; car c'est elle qui dans l'organisme humain se dresse au-dessus de tout le corps et le domine de toute sa hauteur. Primauté d'activité vitale : elle seule possède la sensibilité dans toute sa plénitude. Au-dessous d'elle, je ne rencontre d'autre sens que celui du toucher, tandis qu'elle les concentre tous sans qu'un seul lui fasse défaut. Primauté d'influence : c'est elle, en effet, qui par les faisceaux nerveux dont elle est le centre et le point de départ, verse, comme par autant de canaux, le mouvement et la sensibilité dans chacune des autres parties de notre organisme.

Et ce sont aussi les trois qualités maîtresses qui font de Jésus-Christ notre chef, ou mieux, notre *tête*. A lui la primauté d'élévation et de grandeur ; car, s'il a comme nous la nature humaine, cette même nature n'est pas d'un homme comme nous, mais d'un homme-Dieu. A lui la primauté dans l'ordre de la vie surnaturelle, puisque tous les trésors de sagesse et de sainteté, tous les dons du Saint-Esprit, tous les genres et toutes les formes de grâces qui peuvent couler du sein de Dieu sur une nature créée, se réunissent en lui dans une ineffable et comme infinie plénitude. A lui la primauté d'influence : dans l'ordre surnaturel, tout émane de lui. Quels que soient les bienfaits répandus par la divine bonté sur les âmes et les corps, et de quelque nom qu'on puisse les appeler, réconciliation, rémission des péchés, puissance de faire des œuvres dignes du ciel, glorification finale, il n'en est aucun qui ne soit le prix de ses mérites, aucun qui ne dépende très présentement de sa nécessaire influence (1) : tellement que, si le lien qui nous attache à lui, venait à se rompre en entier, nous tomberions desséchés et morts, comme une branche séparée du tronc qui l'alimente et la vivifie (2).

Ajoutons, pour être complets, que ce rapport des membres avec la tête comporte des degrés de perfection bien différents, suivant la mesure des grâces et la condition présente des personnes qui les reçoivent. Sans parler de ces malheureux, éternellement retranchés du corps du Christ, pour être morts dans l'impénitence finale, il en est qui ne sont unis à Jésus-Christ, leur tête, qu'en puissance et par destination : je parle de ceux qu'aucun

(1) Joan., XV, 4-6.

(2) S. Thom. in ep ad Col., c. 1, lect. 3. Cf. 1 p., q. 8, tot. cum II. paral.

lien, pas même celui de la foi, ne rattache au divin chef. En d'autres, tels que les pécheurs qui croient et qui espèrent, mais n'ont pas encore reçu par la justification la grâce sanctifiante et la charité, l'union n'est encore qu'en ébauche. Pour être parfaite, il lui faut le nœud sacré de l'amour divin. Encore la cohésion du chef avec les membres, des chrétiens avec le Christ, n'aura-t-elle sa perfection suprême que dans la gloire : parce que c'est là seulement que la tête influe dans chaque membre toute la perfection de la vie surnaturelle, et que les membres sont unis à leur tête par des liens éternellement indissolubles.

4. — Les théologiens se demandent si l'on peut dire que les Anges ont Jésus-Christ pour tête, aussi bien que les hommes. La réponse ne peut être douteuse. « En Jésus-Christ, dit l'Apôtre, habite corporellement toute la divinité, et vous êtes remplis en lui, qui est le chef (la tête) de toute *puissance* et de toute *principauté* », c'est-à-dire manifestement, des hiérarchies angéliques (1). Au début de son épître aux Éphésiens, S. Paul nous rappelle plus magnifiquement encore la même idée, quand il dit que Dieu « s'est proposé de *récapituler* dans son Christ ce qui est aux cieux, et ce qui est sur la terre », en d'autres termes, les Anges et les hommes (2). La Vulgate, il est vrai, emploie le mot *restaurer* ; mais pour rendre toute la force du terme grec (ἀνακεφαλαιώσασθαι), c'est par récapituler qu'il faut le traduire. Or qu'est-ce que récapituler, si ce n'est ramener au *même chef* (caput), et réunir sous le même principe ce qui se trouvait auparavant comme épars et divisé.

Donc Jésus-Christ Notre-Seigneur est le chef adoré

(1) Col., II, 9-10.
(2) Eph., I, 10.

sous lequel et la terre et le ciel, et l'ange et l'homme, unis dans la communion d'un même corps mystique, composent à des titres divers l'Église universelle du Christ. « Vous le savez, dit à ce sujet S. Augustin, vous le confessez, notre tête est le Christ, et nous sommes le corps de cette tête. Mais le serions-nous seuls, à l'exclusion de ceux qui nous ont précédés ? Tous les justes, depuis l'origine du monde, ont eu Jésus-Christ pour tête. Nous croyons qu'il est venu ; eux croyaient qu'il viendrait un jour. La foi qui nous justifie, les a guéris. Il est donc le chef de toute la cité sainte, de cette Jérusalem qui dans son vaste sein doit comprendre tous les fidèles, à compter de l'origine du monde jusqu'à la fin des siècles, et non seulement les hommes, mais toutes les légions et les armées des Anges. Et de la sorte il n'y aura qu'une cité sous un seul roi, un seul empire avec un seul empereur, en paix dans un éternel salut, louant Dieu sans fin, et sans fin bienheureuse » (1).

Quoique les esprits angéliques appartiennent comme nous au corps mystique de Jésus-Christ, il faut avouer pourtant qu'ils n'ont pas le même droit que nous à le proclamer leur tête. Une raison sans conteste, c'est que nous seuls nous lui sommes unis dans une communauté de nature, puisqu'il est homme comme nous. Donc l'analogie ne peut avoir pour de purs esprits toute la vérité qu'elle a pour nous, grâce à cette ressemblance qui nous est propre. Une seconde raison, non moins forte à mon avis, bien que nombre de théologiens y contredisent, est fondée sur l'inégalité d'influence exercée par le Verbe fait chair, sur les Anges et sur les hommes. Pour nous, tout ce que nous pouvons avoir de biens dans l'ordre de

(1) S. Aug., serm. 3 in ps. XXXVI, n° 4 ; cf. de Catech. Rud., c. 19, n° 33.

la grâce et dans celui de la gloire, nous le tenons de Jésus-Christ. Telle ne serait pas la condition des esprits angéliques, au témoignage de S. Thomas (1) et des théologiens qui se rattachent de plus près à sa doctrine. Les Anges n'ont reçu du Dieu fait homme ni la substance de leur grâce ni celle de leur gloire, parce que leur sanctification n'entrait pas, au même titre que la nôtre, dans le conseil éternel qui nous a donné l'Incarnation du Verbe.

« Prêtez l'oreille à l'Évangile. Le fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui avait péri. Si l'homme n'était pas mort, le fils de l'homme ne fût pas venu dans le monde » (2). Ainsi parle constamment S. Augustin, et je ne connais pas un des Pères grecs ou latins qui, touchant au même sujet, n'ait été pleinement d'accord avec lui. Ceux-là même dont on allègue parfois le témoignage pour étayer l'opinion contraire, S. Athanase et S. Cyrille d'Alexandrie par exemple, se retournent contre elle, quand, au lieu de découper tel ou tel fragment dans leurs textes, on rapporte ceux-ci dans leur intégrité. Le sentiment opposé se prête sans doute à de magnifiques développements oratoires, et c'est peut-être une des causes principales de sa fortune. Mais, si l'on croit avec le docteur Angélique que dans les matières où tout dépend de la libre volonté de Dieu, c'est à la révélation seule de Dieu qu'il faut demander les solutions, on n'hésitera guère à se ranger à son avis, c'est-à-dire à celui des Pères et des plus anciens docteurs.

Or, pour en revenir à notre sujet, enseigner que le salut des hommes, ou, ce qui revient au même, la gloire de Dieu réalisée dans notre salut, est le seul motif déterminant de l'Incarnation, c'est affirmer équivalemment

(1) S. Thom., III. D. 13, q. 2, a. 2.

(2) S. Aug., serm. 174.

que la béatitude et la sainteté des Anges ne sont pas de Jésus-Christ, comme le fruit et l'écoulement de ses mérites (1).

Cela toutefois ne va pas à conclure que Jésus-Christ n'est pas le chef *(caput)* des Anges : car il garde sur eux la primauté de dignité, de puissance et de plénitude (2). La primauté même d'influence n'est pas stérile à leur égard. Reunis, annexés à nous sous son tout aimable empire, princes de la cour du roi Jésus, ils participent à l'éclat qui rejaillit de son trône ; décimés jadis par la révolte de Lucifer, ils voient par lui se reconstituer l'intégrité de leurs phalanges ; ministres glorieux de ses desseins pour le salut des hommes, ils en reçoivent des communications, je dirais des confidences spéciales, qui sont une nouvelle lumière à leur intelligence (3) ; et, pour tout dire en un mot, Jésus-Christ dans son humanité devient leur béatitude accidentelle. « Les Anges, a dit Bossuet parlant de l'Église, sont les ministres de son salut ; et par l'Église se fait la recrue de leurs légions désolées par la désertion de Satan et de ses complices. Dans cette recrue, ce n'est pas tant nous qui sommes incorporés aux Anges, que les Anges qui viennent à notre unité, à cause de Jésus-Christ notre commun chef et plus le nôtre que le leur » (4).

(1) Ce que nous disons de la grâce des anges, il faut l'entendre au même titre de la justice originelle dont il plut à Dieu d'enrichir notre premier père, au moment de sa création : justice qui devait être nôtre dès le premier instant de notre vie, si la faute originelle n'avait pas renversé ce premier ordre de providence. De là vient la distinction si souvent faite entre la *grâce de Dieu* et la *grâce du Christ* : c'est-à-dire entre la grâce octroyée dès le principe au genre humain dans son chef, et la grâce de réparation méritée par la passion du Sauveur.

(2) Hebr., I, 4-7.

(3) Hebr., I, 7, 14.

(4) Bossuet. Lettre à une demoiselle de Metz.

On s'étonnera peut-être qu'en parlant, comme je l'ai fait, des éléments qui constituent le corps du Christ, et de la vie qui circule du chef aux membres, je n'aie rien dit de l'Esprit-Saint, de l'Esprit du Fils, l'âme et le cœur de ce corps mystique. Mon excuse en est qu'il aurait fallu développer ici de trop longues considérations qui trouveront leur place naturelle aux chapitres suivants. Ce que nous dirons alors, suffira pleinement à faire comprendre quel est le rôle de l'Esprit sanctifiant et vivifiant dans le corps et dans les membres (1).

5. — Conclusions *dogmatiques*. Cette incorporation du chrétien à Jésus-Christ est un fait si considérable, que S. Paul et les Pères n'ont pas craint de la donner comme une des bases les plus fermes de notre foi. En effet, voici comment l'apôtre argumente : s'il n'y a pas de résurrection, si par conséquent nous n'avons d'espérance en Jésus-Christ que pour cette vie, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. Pourquoi ? Parce que si les morts ne ressuscitent pas, Jésus-Christ non plus n'est pas ressuscité. Or, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, la prédication apostolique est vaine, et vaine aussi notre foi : nous sommes encore dans nos péchés. Mais sur quoi repose une liaison si nécessaire entre la résurrection des morts et celle de Jésus-Christ, que la négation de celle-ci emporte le rejet de celle-là ? C'est, en un mot, répond S. Paul, que « nos corps sont les membres du Christ » (2). On ne verra pas cette monstruosité d'une tête vivante et couronnée dans la gloire avec des membres, incorporés à cette tête, qui soient l'éternelle proie de la pourriture et des vers. Je ne pousserai pas plus loin cette première conclusion, parce que nous devrons la reprendre, quand nous traiterons de la résurrection finale.

(1) Cf. inf. L. VI, c. 6.
(2) I Cor., VI, 14-15.

Une seconde conclusion, non moins dogmatique ni moins certaine, est la nécessité d'appartenir à l'Église pour arriver à l'éternel salut. « Vous me demandez, écrivait Bossuet, ce que c'est que l'Église ? L'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué ; c'est Jésus-Christ tout entier, c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude » (1). Il avait appris cette réponse de S. Paul, qui la donne, je dirais presque à satiété, dans ses épîtres. « Dieu, dit cet apôtre, a mis toutes choses sous les pieds du Christ, et il l'a donné pour chef (caput, tête) à toute l'Église qui est son corps et sa plénitude » (2). L'Église est le corps, et nous, les membres : « Car de même que le corps est un, et a plusieurs membres, et que les membres du corps, tout nombreux qu'ils soient, ne font pourtant qu'un seul corps : ainsi est le Christ » (3). Sur quoi S. Jean Chrysostome fait cette remarque : « Il aurait, ce semble, fallu dire : ainsi est l'Église ; et l'apôtre, au lieu du mot l'Église, met le Christ. C'est comme s'il disait : ainsi est le corps du Christ qui est l'Église » (4).

S. Augustin dans ses règles pour l'interprétation des Écritures, à l'article : « du Seigneur et de son corps », rend compte de la manière de parler dont S. Paul use en cet endroit. « Nous rappelant, dit-il, que par la tête et le corps, le Christ et l'Église, l'Écriture entend nous signifier une seule et même personne, ne nous troublons pas, quand elle passe de la tête au corps ou du corps à la tête : sachons discerner ce qui convient à la tête, c'est-à-dire au Christ, et ce qui convient au corps, c'est-à-dire à l'Église » (5).

(1) Bossuet. Lettre à une demoiselle de Metz.
(2) Eph., II, 22-23.
(3) I Cor., XII, 12.
(4) S. Joan. Chrys. in I Cor., hom. 30, n° 1.
(5) S. Aug., de Doct. Christ., L. III, c. 31.

De ce rapport entre le Christ et l'Église, la tête et le corps il suit manifestement que personne n'est incorporé au Christ qu'il ne le soit à l'Église. Un membre du Christ pourrait-il être séparé du corps du Christ ? Voilà pourquoi le baptême, en nous faisant membres de Jésus-Christ, nous fait aussi membres de l'Église. S'il est vrai que celle-ci nous engendre comme ses fils, quand elle nous baptise, cette naissance a cela de singulier que la mère garde dans son sein les enfants qu'elle y forme. Sortir de ses entrailles maternelles ce ne serait pas aller à la lumière pour y respirer librement, mais aux ténèbres pour y mourir. Ainsi le Fils unique de Dieu, conçu de toute éternité dans le Père, demeure éternellement dans le sein du même Père — *Unigenitus qui est in sinu Patris* (1), — et sa sortie dans le monde, en le faisant l'un de nous dans notre humaine nature, ne l'arrache pas un instant à ces profondeurs divines.

Ceux-là même qui, par le malheur de leur naissance ou pour toute autre cause qui ne les rend pas coupables, reçoivent extérieurement le baptême hors de l'Église, ceux-là, dis-je, sont enfantés en elle et par elle, et lui restent unis comme des membres au corps, dans la mesure qu'ils sont unis à Jésus-Christ lui-même : tant il est vrai qu'une incorporation ne va pas sans l'autre, ou, pour parler plus exactement, qu'il n'y a qu'une seule et même incorporation. Soutenir après cela qu'on peut être sauvé sans être de l'Église, c'est prétendre ou qu'on peut être membre du Christ sans appartenir à son corps, ou qu'on peut vivre de la vie du Christ et partager un jour son bonheur et sa gloire, sans l'avoir eu pour tête : deux propositions également insoutenables.

Et qu'on ne me dise pas qu'il y a des saints au ciel qui

(1) Joan., I, 18.

n'ont jamais connu ni l'Église ni son baptême. La même foi de qui je tiens cet axiome : hors de l'Église point de salut, m'enseigne aussi que, pour être intérieurement dans l'Église, il n'est pas toujours indispensable de faire extérieurement partie de l'Église. Cette mère a des enfants selon l'esprit, que son divin Epoux lui donne sans qu'elle les reçoive entre ses bras de chair, et dont elle pourra dire en son cœur, au jour des grandes manifestations : « *Quis genuit mihi istos? ego sterilis et non pariens... et istos quis enutrivit* ? (1). Voilà des enfants qui sont à moi. Je me croyais stérile pour eux. Qui me les a donnés, qui me les a nourris ? » L'Esprit-Saint qui, opérant dans leurs âmes en dehors des moyens ordinaires dont ils auraient usé, s'ils les avaient connus, les met invisiblement dans le sein de l'Église, et par elle les insère au corps du Christ.

Une troisième conséquence de notre incorporation, c'est la multiplicité des grâces, des dons et des ministères que Dieu répartit entre les membres de l'Eglise militante. Un corps où toutes les parties se ressembleraient, où toutes auraient les mêmes fonctions et la même fin prochaine, ne pourrait être qu'une masse informe et sans vie. Ce qui fait l'harmonieuse beauté du monde physique, n'est-ce pas la diversité des êtres qui le composent ; et concevez-vous un corps vivant dont tous les membres se distingueraient uniquement par leur position dans l'étendue ? Plus d'ordre, plus d'harmonie ; pas d'organisme ni de beauté non plus, parce qu'il n'y aurait plus d'unité dans la variété. Dieu donc, l'artiste infiniment parfait, dont l'Eglise, ce corps du Christ son Fils, est le plus merveilleux ouvrage après le Christ lui-même, devait y semer à profusion les différents genres de dons surnaturels et d'emplois ? L'a-t-il fait ? Lisez la réponse dans S. Paul (2).

(1) Is., XLIX, 21.
(2) I Cor., XII, tot.

et dites-moi s'il était possible de faire une répartition plus abondante, ou de la décrire en termes mieux choisis.

Voici les grâces gratuites, c'est-à-dire les prérogatives qui vont moins directement à la sanctification personnelle du sujet qu'à l'utilité de tout le corps : don de prophétie, don des langues, don des guérisons miraculeuses, discernement des esprits, et le reste qu'on peut voir au texte indiqué de l'apôtre. Voici, d'autre part, les fonctions hiérarchiques : les diacres, les simples pasteurs, les évêques, en un mot, tout le ministère sacré. Viennent enfin les inégalités dans la grâce proprement dite, en d'autres termes, dans la sainteté.

Quoique ce soit la volonté de Dieu que tous nous devenions saints (1), il n'en est pas moins vrai qu'il ne dispense pas uniformément les trésors de sa grâce. « La cause de cette diversité, nous dit S. Thomas (2), se trouve en partie dans l'homme : car suivant qu'il se prépare plus ou moins parfaitement à la grâce (sanctifiante), il la reçoit aussi dans une plus ou moins grande mesure. Toutefois, ce n'est pas dans la créature qu'il faut chercher la première raison de l'inégalité : car la préparation à la grâce ne vient de l'homme qu'autant que son libre arbitre est lui-même préparé de Dieu. Donc, on doit remonter à Dieu pour arriver à la cause suprême de cette diversité ; à Dieu qui dispense inégalement les trésors de sa grâce, afin que de cette gradation même résultent la beauté et la perfection de son Église... Et c'est pourquoi l'apôtre, après avoir dit que la grâce a été donnée à chacun de nous suivant la mesure de la donation du Christ (3), conclut ainsi l'énumération des diverses grâces : « pour la

(1) I Thess., IV, 3.

(2) S. Thom., 1 2, q. 112, a. 4.

(3) Eph., IV, 7.

consommation des saints, pour l'édification du corps du Christ » (1).

A qui me demanderait pourquoi, dans cette inégalité providentielle, celui-ci reçoit moins, celui-là davantage, quand l'un et l'autre sont également capables de recevoir des dons de Dieu, également dénués de titres pour les exiger, je lirais la réponse faite par S. Paul à semblable question : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Car qui a connu le dessein du Seigneur, et qui a été son conseiller (2) ? » Il nous suffit de savoir que par tous ces degrés de grâces, de ministères, de sainteté, de vertus, octroyés à ses membres, Jésus-Christ est complété dans son corps mystique qui est l'Église (3). Laissons le reste à l'auteur de tous dons, et ne soyons pas si insensés que nous discutions les œuvres de Dieu (4).

6. — Il est temps de passer de l'enseignement doctrinal aux conséquences *pratiques*. La première entre toutes est une leçon de charité réciproque. Membres d'un même corps, reunis sous une même tête, appelés par notre vocation à une même espérance, avec quelle sollicitude ne devons-nous pas nous appliquer en tout et partout à conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix ? (5). Fomenter les discordes, ne pas souffrir avec ceux qui souffrent ni se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, mépriser les membres moins honorables aux yeux du monde, refuser l'honneur ou la subordination légitime aux plus élevés, ce serait introduire le désordre dans le

(1) *Ib.*, 12.
(2) Rom., XI, 33-34.
(3) Eph., I, 23.
(4) Rom., IX, 20.
(5) Eph., IV, 2-5.

corps organique du Christ, en troubler l'harmonie divine, et nous rendre indignes d'y tenir la place qui nous est faite (1). S. Augustin dans ses luttes contre le schisme des Donatistes qui de son temps désolait l'Afrique, ne connait pas de motif plus puissant, pour combattre les divisions et ramener les dissidents à l'unité que cette doctrine : L'Église est le corps, et Jésus-Christ, la tête. Qui sépare les fidèles de l'Église, déchire non plus la robe sans couture du Sauveur, mais son corps mystique. Crime plus énorme que l'homicide lui-même : car le fauteur du schisme répand le sang des âmes, arrachant au Christ ses membres, pour les jeter en pâture à l'ennemi du Christ (2).

Une autre conclusion, plus générale et non moins importante, nous est suggérée, disons mieux, énergiquement et fréquemment inculquée, par S. Paul. Cette pensée : je suis un membre de Jésus-Christ, il y revient sans cesse, qu'il veuille nous détourner de toute action mauvaise, ou nous pousser aux plus hautes vertus. « Ne savez-vous pas, nous dit-il en la personne des Corinthiens, ne savez vous pas que vos membres sont les membres du Christ ? Quoi ! je prendrais les membres du Christ pour en faire les instruments des plus honteux plaisirs (3) » ? Et encore : « Ignorez-vous que vos membres (étant du corps de Jésus-Christ) sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous ?... Glorifiez donc et portez Dieu dans votre corps » (4) comme Jésus-Christ l'a glorifié dans le sien.

Autrefois, quand vous étiez de la race du démon, vous abandonniez ces membres au péché, comme des instru-

(1) I Cor., XII, 21, sqq. ; Rom., XII, 4-20 ; Col., III, 14-16.

(2) S. August., passim.

(3) Cor., VI, 15.

(4) *Ibid.*, 19-20.

ments d'iniquité ; devenus vivants dans le Christ vivant, offrez-lui ces mêmes membres pour servir d'instruments de justice (1). Vos corps sont les membres du Christ : mortifiez-les donc (2), et dans votre chair accomplissez ce qui manque aux souffrances du Christ (3). Non pas certes que la passion du Sauveur soit d'un prix trop médiocre pour le rachat du monde, et qu'elle ait besoin d'un complément ; mais parce que, si rien n'y manque en lui qui est la tête, tant que nous n'avons pas souffert, il lui manque quelque chose en nous qui sommes les membres. « *Impletæ erant omnes passiones, sed in capite : restabant adhuc Christi passiones in corpore. Vos autem estis corpus Christi et membra* », dit S. Augustin sur ce passage (4). « Je vous conjure donc, mes frères, d'offrir vos corps en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » (5). Telles sont les fortes et salutaires pensées dont se nourrissait l'apôtre des Gentils, et qu'il veut que nous prenions à son exemple.

Elles ont trouvé leur écho dans le cœur des grands chrétiens comme dans les récits des Pères et des maitres de la vie spirituelle. Si Dieu seul peut connaitre tout ce que le sentiment de notre incorporation dans Jésus-Christ a fait éclore de vertus merveilleuses, les ouvrages ascétiques nous apprennent avec évidence combien leurs auteurs l'ont toujours estimé grandement efficace pour relever les âmes et fortifier les cœurs.

« Vous êtes le corps même du Christ ; c'est l'apôtre S. Paul qui nous le déclare, écrit S. Anselme dans ses *Méditations* : Gardez donc et ce corps et ces membres avec

(1) Rom., VI, 13.
(2) Col., III, 5.
(3) Col., I, 24.
(4) S. Aug. Enarr. in psalm. LXXXVI, n° 5.
(5) S. Anselm. L. Medit. et orat. med., I, n° 5.

tout l'honneur qui leur est dû. Vos yeux sont les yeux du Christ : tournerez-vous les yeux du Christ qui est la vérité, du côté de la vanité, des bagatelles et du mensonge ? Vos lèvres sont les lèvres de Jésus-Christ : les ouvrirez-vous, je ne dis pas seulement aux paroles mauvaises ou calomnieuses, mais même aux discours inutiles, aux conversations frivoles, ces lèvres consacrées au service de votre Dieu et à l'édification de vos frères ? Avec quelle vigilance et quel respect devons-nous gouverner tous nos sens et tous les membres de notre corps, puisque le Seigneur en personne préside comme chef à leur action ! »

---

## CHAPITRE V

### Des rapports entre les fils adoptifs et la seconde personne. Le Fils de Dieu, céleste époux des âmes.

1. — Quand on parle de la sainte Église, les titres de corps et d'épouse du Christ Jésus sont si intimement unis que l'un paraît se confondre avec l'autre. Ouvrez l'épître de S. Paul aux Ephésiens ; vous y lirez qu'entre le Christ et son Église il y a la même unité qu'entre l'homme et la femme. Que dis-je ? une union bien plus étroite et plus profonde, puisque l'union des époux chrétiens, sanctifiée qu'elle est par le sacrement de la nouvelle alliance, doit représenter celle du Christ avec l'Église comme son divin exemplaire.

C'est là ce que nous déclare l'Apôtre, quand il dit du mariage chrétien : « Ce sacrement est grand, je dis dans le Christ et dans l'Église » (1). Or, entre l'homme et la femme, ce n'est pas une unité quelconque : Ils seront deux, dit l'Écriture, mais dans une seule chair : tant leur société doit être intime, tant les droits qu'ils ont l'un sur l'autre, sont sacrés. Aussi faut-il que l'époux aime l'épouse *comme son propre corps*, de telle sorte que son amour pour elle, soit l'amour qu'il se porte à lui-même (2). On le voit, ce n'est pas l'unité purement morale qui résulte d'une amitié réciproque, mais une certaine unité physique, qui demande l'unité d'amour et doit être consacrée par elle.

(1) Eph., V. 32.
(2) *Ibid.*, 28, 29.

Et voilà bien ce que nous admirons, mais avec une perfection suréminente, dans l'archétype des unions humaines, je veux dire dans l'union de Jésus-Christ et de son Église. Le Verbe de Dieu, dans son immense désir de s'unir plus étroitement à nous, s'est revêtu de notre nature, afin de pouvoir en elle et par elle contracter ces noces mystérieuses avec l'épouse. Et cette épouse, pour qu'elle fût moins indigne de lui, il l'a tirée de son côté, de son cœur ouvert sur la croix. C'est de là qu'elle est sortie, vivifiée dès sa naissance par le sang de l'Époux ; de là qu'elle a reçu tout ce qui la fait ce qu'elle est, glorieuse, sainte, immaculée : la chair de sa chair et l'os de ses os. Voilà l'épouse et voilà le corps du Christ ; l'épouse parce qu'elle est le corps, et le corps parce qu'elle est l'épouse (1).

Nous avons entendu les saintes Écritures nous parler en vingt endroits du corps mystique de Jésus-Christ qui est la sainte Église de Dieu. Elles ne proclament ni moins souvent, ni moins éloquemment la qualité d'épouse. Un des livres de l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques, n'a d'autre but que de représenter sous une poétique allégorie les noces spirituelles du Christ avec son Église, et l'amour sacré dont ils brûlent l'un pour l'autre (2). Aussi le 5e Concile, entre les autres ouvrages de Théodore de Mopsueste, rejeta-t-il avec horreur un écrit dans lequel ce précurseur et maître de Nestorius prétendait que les Cantiques sont un écrit profane, et « ne contiennent pas l'annonce des biens futurs de l'Église » (3).

(1) Eph., V, 30, 31. « Sponsus in capite, sponsa in corpore », dit S. Augustin.

(2) P. Gietmann, Comment. in Cant. De Allegoria Cantici (in Cursu Script. S., auctore Cornely, etc. p. 388, seqq.)

(3) Labbe Concil., t. VI, p. 64.

La même alliance nous est promise chez les prophètes : « En ce jour-là, dit le Seigneur, mon peuple m'appellera mon époux, et non plus mon Seigneur ;... et je t'épouserai pour toujours, et je t'épouserai dans la justice, la miséricorde... et la fidélité » (1). Le Nouveau Testament est venu jeter une pleine lumière sur ces divines promesses et nous en montrer l'accomplissement. Le Christ, c'est l'Epoux qui réjouit par sa présence, et dont l'absence amènera le jeûne et les larmes ; c'est le fils du grand roi, dont les serviteurs vont par tous les carrefours et les chemins inviter les hommes au festin des noces (2). Jean-Baptiste, l'ami de l'Époux, a entendu la voix de celui qui possède l'épouse, et il en a tressailli de joie (3). Jean l'Évangéliste, dans ses visions de Pathmos, a contemplé la solennité nuptiale où l'épouse splendidement parée se présente, à l'appel de l'Epoux, pour s'asesoir près de lui sur le trône de sa gloire (4).

Plus d'un lecteur peut-être voudra m'arrêter ici pour me dire : nous n'en doutons pas : Jésus-Christ est vraiment pour l'Église un époux, comme il est la tête dont elle-même est le corps. Mais ce n'est pas seulement pour l'Église que vous avez à revendiquer ce titre ; c'est en particulier pour l'âme de chacun des enfants de Dieu. Je l'ignore et l'oublie si peu, que tout ce qui précède contient en germe la vérité dont il me faut donner la preuve et l'explication. En effet, n'ai-je pas fait observer déjà que, pour l'Église, le titre de corps et celui d'épouse sont inséparables. Donc, puisque le premier titre m'unit à Jésus-Christ comme un membre dans l'unité de ce même

(1) Os., II, 16, 19-20 ; cf. Is., LIV, 5, 6 (texte hébr.).

(2) Matt., IX, 15 ; XXII, 2, sqq.

(3) Joan., III, 29.

(4) Apoc., XIX, 7-9 ; XXI, 2 ; XXII, 17.

corps, pourquoi le second ne m'appartiendrait-il pas, à moi qui suis dans l'épouse ?

On objectera peut-être encore que, si l'unité du corps et la multiplicité des membres ne sont pas incompatibles sous une seule et même tête, il n'en va plus ainsi pour la qualité d'épouse : car, l'époux étant unique, il faut que l'épouse le soit comme lui. C'est pourquoi le crime du schisme et de l'hérésie, d'une part, et de l'autre, le divorce et la polygamie parmi les chrétiens, sont également injurieux à la mystérieuse alliance du Christ et de son Église : parce que les uns et les autres tendent à multiplier l'épouse, soit en la divisant d'elle-même, soit en détruisant l'indissoluble unité dans le type humain qui la symbolise.

A S. Paul de résoudre l'objection. Il la connaissait, assurément, cette unicité nécessaire de l'épouse ; et pourtant lui-même s'est donné pour mission de fiancer chacune des églises particulières au Christ, l'unique Époux, et de les lui présenter comme une vierge pure (1). Voulait-il donc multiplier les épouses, quand il n'épargnait ni ses fatigues ni son sang pour augmenter le nombre de ces églises ? Non, sans aucun doute. Pourquoi ? Parce que les églises particulières forment dans leur ensemble harmonieux l'Église universelle, épouse unique du Roi Jésus.

David, en un psaume incomparable, a chanté ce Roi Sauveur, et la Reine, c'est-à-dire l'Église, debout à sa droite, avec des vêtements tout resplendissants d'or et de broderies ; mais les filles des rois, vierges comme elle, l'accompagnent, présentées dans l'allégresse et partageant la gloire et l'amour de l'Époux, parce qu'elles ne font qu'un avec elle (2). « Voici Rome, voici Carthage, voici

(1) I Cor., XI, 2.
(2) Psalm., XLIV, 10, 15.

d'autres cités et d'autres encore ; autant de filles de rois qui sont les délices du roi Jésus dans la splendeur de sa gloire : mais de toutes il se fait une seule Reine. *Et ex omnibus fit una quædam regina* », dit S. Augustin dans l'interprétation de ce passage (1). Ainsi quoique le nombre des reines et des jeunes filles soit comme infini, il n'y a pour l'Époux qu'*une colombe : « Una est columba mea* (2). » Donc, approchez, âmes saintes, compagnes de l'Église, ses filles et ses membres, vivant dans son sein et de sa vie, ne craignez pas que l'Époux vous repousse : car en l'enserrant dans ses bras, c'est vous qu'il étreint aussi, vous qu'il presse sur son cœur (3).

Aussi bien, les saints Pères n'ont-ils cessé de nous décrire l'union surnaturelle de Jésus-Christ avec les âmes justes sous le symbole d'une union très pure entre époux. Qui ne connait l'éloquente exclamation de S. Grégoire de Nazianze dans le panégyrique de sa sœur Gorgonie : « O pureté merveilleuse, et conservée sans tache depuis le baptême ! O âme, épouse de Jésus-Christ, dans un corps immaculé pour couche nuptiale — *in puro corporis thalamo* (4) » ! Un autre Grégoire, celui que la postérité salue du nom de grand, nous montre à son tour le divin Époux « reposant avec amour dans le cœur des fidèles, et s'y nourrissant au midi, c'est-à-dire dans la ferveur de

(1) Enarr. in ps. XLIV, n. 23.

(2) Cant., VI, 7-8.

(3) S. Augustin se demande encore comment les fidèles qui sont les fils de l'Église, peuvent être épouses dans l'Église épouse et mère. « Dans les mariages humains et charnels, répond-il, autre est l'épouse, autres sont les fils ; mais dans l'Église de Dieu, l'épouse n'est pas distincte des fils, *quæ uxor, ipsi filii*... Etre dans l'Église, c'est être épouse dans la mesure qu'on est membre. » Enarr. in psalm. CXXVII, n° 12.

(4) S. Gregor. Naz. P. Gr., t. 35, p. 805.

la charité, de la verdoyante pâture de leurs vertus » (1).

Cette doctrine est trop connue pour qu'il soit besoin d'accumuler les textes. Disons en un mot que, parmi cette légion d'éminents interprètes et de saints mystiques qui, depuis Origène jusqu'à ces derniers temps, ont écrit sur le Cantique, il n'en est aucun qui n'ait vu dans cette allégorie sublime, non seulement l'Église épouse de Jésus-Christ, mais encore toute âme sainte avec elle. Disons plus ; c'est de celle-ci plus encore que de celle-là qu'ils parlent dans leurs commentaires : témoin ce passage de S. Bernard : « L'épouse c'est toute âme qui aime (2) ». Du reste, rien de plus naturel que cette alliance, puisque ces âmes sont la meilleure partie de l'Église ; puisque réunies dans l'unité d'une même foi, d'un même désir, d'une même intention, et d'un même cœur, elles forment la *colombe unique*.

**2.** — Pourtant, je le sais, dans la sainte Liturgie c'est aux vierges, et surtout aux vierges dédiées à Dieu par la profession religieuse, que s'appliquent tout spécialement le titre et l'honneur d'épouse et de fiancée du Christ. Je n'en veux pour garants que les prières récitées par le Pontife, les chants qui les accompagnent et les autres cérémonies de la consécration des Vierges. C'est ainsi, par exemple, qu'en leur donnant l'anneau, l'évêque dit : « Je te fiance à Jésus-Christ, le Fils du Père suprême... Reçois donc cet anneau, comme le sceau de l'Esprit-Saint, afin que si tu restes fidèle à ton céleste Époux, tu sois éternellement couronnée ». Et les Vierges chantent : « Me voilà fiancée à celui que servent les anges, à celui dont le soleil et la lune admirent la beauté. Mon Seigneur

(1) S. Gregor. M. sup. Cant., c. 1, 6.

(2) « Sponsæ nomine censetur anima quæ amat ». S. Bernard. in Cant., serm. 7, n. 3.

J.-C. m'a engagée à lui par son anneau, et il m'a parée d'une couronne comme son épouse ». Et l'évêque, dans une magnifique Préface, exalte encore « la bienheureuse virginité qui, reconnaissant son auteur, et saintement jalouse de l'intégrité des anges, se réserve à la couche immaculée de celui qui est à la fois l'époux et le fils de la perpétuelle *virginité* » (1).

Mais, célébrer ainsi le privilège des Vierges chrétiennes, ce n'est pas nier que toute âme en état de grâce ait droit au titre d'épouse, pas plus qu'en appelant du nom de *religieux* les personnes spécialement dévouées au culte de Dieu, nous ne prétendons dénier la signification de ce mot au reste des chrétiens. Que faisons-nous donc, ou plutôt, que fait l'Église, quand elle attribue singulièrement à certaines personnes ou le nom d'épouse ou celui de religieuse ? Elle constate qu'elles ont un droit particulier à porter l'un ou l'autre titre : parce que dans l'état qu'elles embrassent, elles doivent en réaliser la signification d'une manière plus glorieuse et plus complète. Ces Vierges qui s'enlèvent à tout jamais le droit d'être à des époux terrestres, pour appartenir à Jésus-Christ, lui vouant sans aucun partage même légitime tout ce qu'elles ont et ce qu'elles sont, ne méritent-elles pas de porter singulièrement ce nom béni qui les distingue ?

Au-dessus de cette union des vierges, la théologie mystique nous montre dans la vie des saints d'autres fiançailles, un autre *mariage spirituel* encore plus intime entre le Christ et les âmes privilégiées, comme furent une sainte Thérèse, une sainte Gertrude, une sainte Catherine de Sienne et tant d'autres.

Le plan de cet ouvrage ne me permet pas d'entrer dans

(1) Pontificale Rom. de Consecr. Virginum. On peut se convaincre de l'antiquité de ces rites en lisant Muratori, Liturg. Rom. vet., t. 1, p. 444 ; t. 2, p. 701.

l'explication de ces faveurs extraordinaires (1). Il nous suffira de remarquer qu'il n'y a rien là qui contredise la doctrine précédemment exposée. « Ce spirituel et chaste mariage du Verbe et de l'âme » (2) n'est, au fond, que l'alliance basée sur la grâce, mais avec une manifestation parfois sensible du Verbe se révélant à l'âme comme Époux, un sentiment très vif, très intime et presque habituel de sa présence, une transformation plus profonde de l'être humain sous les effusions de la divine lumière et les touches sacrées de l'Époux.

Par ces faveurs extraordinaires Notre-Seigneur fait, pour certains membres de son corps mystique, quelque chose d'analogue à ce qu'il opéra pour son corps naturel, quand il se montra transfiguré sur le Thabor. Ce n'était pas la glorification dernière de son humanité sainte, mais comme un prélude, un essai passager de ce qu'elle serait un jour, après la sortie du tombeau. Ainsi lui plaît-il de faire pressentir dans des âmes de choix comme un avant goût de l'union qui sera consommée dans la gloire. Et de même que la splendeur répandue sur le corps de mon maître à l'heure de la transfiguration venait du dedans, comme une révélation de la divinité latente sous les apparences de notre misère, ainsi les prérogatives exceptionnelles que nous admirons dans les saints, sont l'épanouissement plus complet et le rayonnement extérieur du mystère qui est au fond de toutes les âmes sanctifiées par la grâce. Et c'est à ce point de vue que, sans être l'état normal de notre union présente avec Jésus-Christ, elles contribuent pour leur part à jeter un plus grand jour sur cette admirable alliance.

(1) Lire sur ce sujet Ste Thérèse, Château int., 7e dem., S. Jean de la Croix, Cantiq. spirit., 19e cant., S. Bern., in Cant., serm. 83, etc.

(2) S. Laur. Justin., de Spirituali et casto Verbi animæque connubio.

3. — Le Christ est l'exemplaire et le frère, il est la tête et l'époux des enfants de Dieu. Pourquoi tous ces titres, et comment s'harmonisent-ils entre eux ? Bossuet, après S. Basile le Grand (1), nous donnera la réponse : « Il faut, dit ce grand homme, adorer l'économie sacrée avec laquelle le Saint-Esprit nous montre l'unité simple de la vérité par la diversité des expressions et des figures. C'est l'ordre de la créature de ne pouvoir représenter que par la pluralité ramassée l'unité immense d'où elle est sortie. Ainsi, dans les ressemblances sacrées que le Saint-Esprit nous donne, il faut remarquer en chacune le trait particulier qu'elle porte, pour contempler dans le tout réuni le visage entier de la vérité révélée. Après, Il faut passer toutes les figures (et toutes les analogies) pour connaître qu'il y a dans la vérité quelque chose de plus intime, que les figures ni unies ni séparées ne nous montrent pas : et c'est là qu'il faut se perdre dans la profondeur du secret de Dieu, où l'on ne voit plus rien, si ce n'est qu'on ne voit pas les choses comme elles sont. Telle est notre connaissance, tandis que nous sommes conduits par la foi » (2).

On reconnaît là, sans qu'il soit besoin de le faire remarquer, cette méthode générale de nous élever à la conception des choses divines, enseignée par le grand Aréopagite, et si merveilleusement appliquée par le docteur Angélique, S. Thomas d'Aquin (3). L'intelligence de l'homme n'a pas de pensée pour concevoir, ni de mot pour exprimer comme elle le mérite, l'union faite par la grâce entre l'enfant adoptif et le Fils par nature. En serons-nous donc réduits à nous taire, ou le Saint-Esprit

(1) S. Basil., de Spir. s. ad Amphiloc., c. 8.

(2) Bossuet. Lettre à une demoiselle de Metz.

(3) S. Thom., de Pot., q. 7, a. 5 et alibi passim.

devra-t-il renoncer à nous donner quelque idée de cette union bienheureuse? Non, sans doute. Que fera-t-il donc? Il choisira dans le langage humain tous les termes qui peuvent, à différents points de vue, représenter les liens les plus forts et le commerce le plus intime, afin que, réunissant comme en un seul faisceau tous ces rayons épars, nous puissions nous former une faible image de cette alliance à jamais bénie. De là viennent ces noms d'épouse et d'époux, après ceux que nous avons étudiés à la lumière de la révélation. Le Christ est l'Époux des âmes et chacune d'elles, dans la mesure de sa grâce, est épouse.

Ces dernières expressions tendent à nous retracer plus expressément plusieurs caractères de l'union de grâce avec Jésus-Christ Notre-Seigneur. C'est ce qu'il nous sera facile de comprendre, si nous méditons comment se forme l'alliance de l'époux avec l'épouse, et quels sont les biens propres de cette union. Et d'abord, il est évident que ce n'est pas la nature qui fait l'union du mariage : elle irait plutôt à l'écarter, quand les liens naturels sont plus étroits. C'est ici l'élection libre qui décide de tout. L'homme se choisit une épouse et par amour; et l'épouse ainsi prévenue se donne à son tour, non par contrainte mais par choix : société formée dans le cœur, avant d'être en dehors consignée dans les actes authentiques.

N'est-ce pas ainsi que Jésus-Christ s'unit aux âmes? Quel amour, quelles prévenances, quelles recherches? Je le vois qui descend du ciel en terre, qui va de Bethleem à la croix, qui reste au milieu de nous dans son tabernacle, appelant les âmes, multipliant ses démarches, brûlant d'amour et soufflant en quelque sorte l'amour. Et c'est lorsque les âmes ainsi prévenues, appelées, recherchées répondent par l'amour à l'amour, que l'alliance est

définitivement conclue (1). Mais quelle différence entre les unions humaines et cette union surnaturelle du Verbe avec sa créature, si nous la regardons surtout du côté de l'Époux ! Et quelle grande idée nous en donne l'exhortation de S. Paul aux époux chrétiens :

« O hommes, aimez vos épouses, comme le Christ a aimé l'Eglise, et s'est livré pour elle ; afin de la sanctifier, la purifiant dans le baptême d'eau par la parole de vie, — afin de se préparer à lui-même une église glorieuse..., sainte et immaculée » (2). Faut-il ajouter que, si les prévenances de l'époux des âmes sont infiniment plus grandes, son amour est encore incomparablement plus gratuit : car il s'est réservé le privilège de tout donner, sans rien attendre qui ne vienne de lui : tout dis-je, non seulement jusqu'à son nom, mais jusqu'à l'amour qu'il reçoit, jusqu'à la beauté qui rend l'épouse agréable à ses yeux.

C'est donc une chaîne d'amour, la divine charité qui nous est révélée par ces noms d'époux et d'épouse. L'amitié certes est une grande chose, quand l'ami est le Créateur, et l'amie, sa pauvre petite créature. Pourtant, les deux titres que nous méditons, ont un je ne sais quoi qui me touche bien davantage. Outre qu'ils renferment quelque chose de plus doux, de plus tendre, ils expriment plus fortement la communion très intime qui doit exister entre l'âme et Dieu (3). C'est, du côté de celui-ci, le par-

(1) Il faut lire S. August. dans son commentaire sur le verset 12 du psaume XLIV, qu'il traduit suivant une antique version : « Quoniam concupivit rex speciem tuam. Quam speciem, inquit, nisi quam ille fecit ?... Rex tuus et ipse est sponsus tuus ; regi nubis Deo, ab illo dotata, ab illo decorata, ab illo redempta, ab illo sanata. Quidquid habes unde illi placeas, ab illo habes. » In h. Psalm., n. 26.

(2) Eph., V, 25-28.

(3) « Nec sunt inventa æque dulcia nomina quibus Verbi animæ-

tage de ses infinis trésors avec l'épouse qu'il s'est faite ; du côté de celle-là, la conformité de jugement, de volontés, de goûts, avec les jugements, les préférences et les moindres désirs du bien-aimé. Fusion de deux âmes et de deux cœurs dans une seule âme et dans un seul cœur, le cœur et l'âme du bien-aimé. Donation réciproque, où l'un communique à profusion ce qu'il a, tandis que l'autre, n'ayant rien de son fonds, ne veut d'autre vie, ni d'autres intérêts que ceux du céleste Époux (1).

4. — La théologie nous enseigne, à la suite de S. Augustin, qu'il y a trois biens principaux à considérer dans le mariage : la fidélité, l'indissolubilité, la fécondité, « *fides,*

que dulces exprimerentur affectus, quemadmodum sponsus et sponsa : quippe omnia communia sunt nil proprium, nil a se divisum habentibus. Una utriusque hæreditas, una domus, una mensa, unus thorus, una etiam caro ». S. Bernard., in Cant., serm. 7, n. 2.

(1) Que ce soient là les effets et les caractères de cette divine alliance, nous l'apprenons par ce que les saints ont écrit du *mariage mystique et spirituel*, c'est-à-dire d'une union analogue, mais plus parfaite, entre Jésus-Christ et certaines âmes privilégiées. Écoutons sainte Thérèse parlant d'elle-même : « Notre-Seigneur se montrant à moi dans le plus intime de mon âme par une vision imaginaire, comme il l'avait déjà fait souvent, me dit : Regarde ce clou ; c'est la marque et le gage que tu seras mon épouse. Jusqu'à présent, tu ne l'avais point mérité. Désormais, tu prendras soin de mon honneur, ne voyant pas seulement en moi ton créateur, ton roi et ton Dieu, mais encore te regardant toi-même comme ma véritable épouse. Dès ce moment, mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien ». Puis elle ajoute : « Pendant que j'étais à la fondation du monastère de Séville, N.-S. me dit : « Tu sais le mariage spirituel qui existe entre nous ; par la vertu de ce lien, ce que je possède est à toi ; et ainsi je te donne toutes les douleurs et tous les travaux que j'ai endurés. En vertu de ce don, tu peux demander à mon Père, comme si tu demandais ton bien propre » (*Ste Thérèse*. Additions à sa vie par elle-même (Trad. du P. Bouix), p. 592, 593). Même contrat passé entre N.-S. et la B. Marguerite-Marie, et mêmes effets, comme on peut le lire dans la Vie de la B. écrite par ses contemporaines (*Vie et Œuvres de la B. Marg. Marie* (2e éd.), t. I, p. 15, 15).

*sacramentum et proles* (1) ». O Jésus, très aimable Époux des âmes, tout à l'heure j'admirais comment votre amour d'époux surpasse les affections humaines de toute la hauteur qui convient à leur idéal. A présent, laissez-moi contempler, pour m'instruire de mes devoirs, vous louer et me confondre, comment de votre part les trois biens que je viens d'énumérer, l'emportent immensément sur ceux des unions mortelles.

La *fidélité*. C'est une doctrine de foi que vous n'abandonnez jamais une âme, à moins qu'elle ne vous force elle-même par l'abandon qu'elle fait de vous, à vous retirer d'elle. Que dis-je ? L'abandon même ne vous rebute pas. N'êtes-vous pas le bon Pasteur qui court après la brebis perdue ? Il n'y a plus de place au foyer humain pour l'épouse déloyale qui l'a déshonoré par son infamie. Mais vous, Seigneur, vous ne connaissez pas ces rebuts, si légitimes qu'ils puissent être.

J'ai lu dans Jérémie, votre prophète, l'effrayante description qu'il fait, sous l'inspiration de votre Esprit, des infidélités d'Israël et de Juda, types, l'un et l'autre, des âmes ayant violé la foi qu'elles vous avaient jurée. Mais, ce qui me console autant que vos menaces m'effrayaient, ce sont les tendres invitations que vous adressez à ces épouses coupables : Revenez, leur dites-vous par le même prophète ; convertissez-vous à moi, le guide de votre virginité : car je suis votre époux. Et comme je suis la sainteté même, je guérirai le mal que vous ont causé votre fuite et vos défections (2). C'est là, si nous le comprenons bien, par où Dieu Notre-Seigneur a le droit de se montrer moins inexorable que ses créatures : pureté par essence, il peut rendre une blancheur virginale aux

(1) S. August., de Nuptiis et concup., c. 11.

(2) Jerem., III, passim.

âmes les plus déshonorées par la souillure du vice ; il le peut avec une efficacité d'autant plus certaine, qu'il a fait de son sang répandu à flots un bain salutaire pour laver toutes nos taches.

Et que pour obscurcir l'éclat d'une fidélité sans égale, on ne parle pas d'amour partagé, sous prétexte que le céleste Époux voudrait, autant qu'il est en lui, se communiquer à toutes les âmes. Ce partage eût-il vraiment lieu, ce qu'il donne de bien et d'amour à chacune, serait incomparablement au-dessus de leurs mérites, et demanderait encore des actions de grâces éternelles. Mais à Dieu ne plaise qu'il en soit ainsi. « Jésus-Christ tout entier est si bien à toi tout entier qu'il peut te donner des compagnes et te garder une inviolable fidélité. Elles sont distinctes de toi par la substance : mais elles sont une avec toi par la charité. C'est pourquoi, lorsqu'il les aime, c'est encore toi qu'il aime ; tellement que loin de s'amoindrir pour chacune, à cause de la multitude, comme il en est des affections humaines, son amour en reçoit plutôt un accroissement nouveau ». Ainsi parlait à son âme un pieux et savant auteur, dont les œuvres nous ont été conservées sous le nom de S. Thomas d'Aquin (1).

Donc, ô mon Sauveur, ce n'est pas de votre fidélité que je doute. Mais qui m'assurera de la mienne, au milieu de si nombreuses tentations et parmi tant de défaillances ? Vous seul, par la force de votre droite ; et le triomphe de votre fidélité, comme celui de votre amour, sera de sauvegarder la fidélité de vos épouses et de les maintenir à jamais fixées dans le saint amour. Mais pour qui sait mesurer les choses à la valeur, quel crime serait-ce à une âme de trahir un Dieu si aimant et si aimable ; et quels supplices ne doit elle pas être prête

(1) Opusc. de Dilect. Dei, c. 12.

à subir, plutôt que de se rendre, même une seule fois, infidèle envers un époux si fidèle !

J'ai dit le premier bien de cette heureuse union. Sur le second je ne ferai que deux ou trois remarques : car nous n'avons presque rien dit de la fidélité, qui ne puissent se rapporter pour une grande part à l'*indissolubilité*. Le lien du mariage humain, quoiqu'il soit de sa nature indissoluble, est brisé par la mort. Telle n'est pas la condition de l'union contractée par le Verbe avec l'âme qu'il s'est choisie pour épouse. La main de la mort qui délie les autres nœuds, viendra donner à celui-ci, avec la perfection suprême, le caractère immuable de l'éternité, puisque l'épouse alors sera, comme l'Époux, immortelle dans la vie de la grâce et de la gloire, c'est-à-dire dans l'union *consommée*.

C'est en cette vie seulement que le divin mariage peut être dissous par le fait non pas de l'Époux, mais de l'épouse à qui des fautes graves donneraient la mort. Or, de ce côté même, il y a grande différence entre le mariage surnaturel et l'union commune. En effet, cette mort spirituelle qui rompt l'alliance entre l'âme et Dieu, il est au pouvoir de l'épouse d'y échapper avec l'assistance toujours présente de son divin Époux ; bien plus, elle peut avec la même assistance sortir du tombeau et renouer en sortant la chaine d'or qui l'attache au Christ Jésus.

Qu'elle est donc belle et qu'elle est glorieuse l'union signifiée par les titres d'époux et d'épouse ! Mais aussi quelle en est la *fécondité* ! C'est le troisième bien que nous avons à considérer en elle. Élevons nos esprits et nos cœurs au-dessus des pensées vulgaires, et que rien de bas ni de terrestre ne se vienne mêler à la contemplation des fruits de cette union divine. L'âme, épouse du Verbe, devient mère, et la postérité que la tendresse de l'Époux lui donne par son Esprit, sont les mérites dans

le temps, et la gloire dans l'éternité. Je le sais, même pour cet enfantement mystérieux, il y a la peine, et la sentence prononcée contre la première femme : Vous engendrerez dans la douleur, a son contre-coup dans l'ordre de l'esprit ; et voilà pourquoi toute œuvre sainte qui est mérite, est en même temps satisfaction pour le péché.

Mais aussi que les consolations qui suivent cette génération de bonnes œuvres, l'emportent sur la joie qui fait tressaillir les mères suivant la nature, « à la pensée qu'un homme est venu au jour » (1). D'ordinaire, les enfants ne se pressent pas nombreux au foyer sans quelque danger pour la mère : il y a parfois des périls de mort ; la santé peut en éprouver des défaillances ; j'oserai le dire, certaine fleur de beauté physique, ce trésor que des femmes vaines estiment au-dessus des gloires de la maternité, peut se faner à ce rude travail où se façonnent les hommes. Rien de semblable à craindre dans la maternité spirituelle. Plus l'épouse est féconde et plus nombreux sont les enfantements, plus aussi l'âme prend de vigueur, plus elle est vivante, et plus radieuse est sa beauté. Ici, point de limites à la fécondité. En effet, tout ce qui peut concourir, non seulement à la prolonger, mais à l'exalter, croît en proportion des fruits qu'elle a produits : l'amour réciproque, la force, l'éclat de la jeunesse, le désir ; et, par une suite naturelle, les fruits eux-mêmes sont d'autant plus beaux que le nombre est plus grand de ceux qui les ont précédés.

Mais, pour une âme que l'amour de son Dieu possède tout entière, des mérites personnels, si grands qu'ils soient, ne pourraient suffire. Elle aime, elle adore ; dans l'ardeur de son zèle, elle brûle d'acquérir au bien-aimé

(1) Jean, XVI, 20-21

de nouveaux fils qui l'adorent et qui l'aiment avec elle. Ni peines, ni fatigues ne lui coûtent, quand il s'agit de le faire connaître et de lui gagner des cœurs. Où sont les saints qui, contents d'être saints pour eux-mêmes, n'aient pas travaillé, suivant leur mesure et l'étendue de leurs forces, à propager le règne de Dieu sur les âmes ? C'est le privilège incommunicable des épouses du Christ de se chercher des compagnes, d'autant plus heureuses et fières qu'elles peuvent les amener plus nombreuses, plus belles et mieux parées à l'unique Époux, le roi Jésus (1).

5. — Pour couronner ces considérations sur un des titres les plus chers aux âmes spécialement dévouées à Jésus-Christ, Notre-Seigneur, montrons, en quelques mots, l'enchaînement des vérités développées dans ce dernier livre. Pour nous le point capital est la paternité d'adoption qui nous donne au Père comme ses enfants. Enfant de Dieu, je peux dire au Fils éternel : mon frère. Si Jésus-Christ est encore la tête du corps dont je suis un membre, s'il veut que mon âme soit avec lui dans un rapport d'épouse, ces deux vérités, loin de contredire la première, la confirment. Pourquoi ? Parce que l'un et l'autre titre me donnent un nouveau droit de regarder Dieu comme mon père.

Membre du corps mystique dont le Christ est la tête, appartenant si étroitement à sa personne qu'il ne me sépare pas de lui dans ses mystères, en lui et par lui je participe à sa divine filiation. Je n'y participe pas moins, grâce au titre d'épouse. Par l'alliance nuptiale, en effet, l'épouse, étrangère jusqu'alors à la famille de l'époux, y prend sa place ; et non pas une place quelconque, mais celle de fille au regard du père et de la mère de celui qui l'a faite, en l'épousant, la chair de sa chair et l'os de ses

(1) Psalm., XLIV, 14, sqq.

os, suivant l'énergique expression de nos Écritures. Et c'est ce que le Cantique exprime avec une adorable simplicité quand il met cet apostrophe sur les lèvres de l'Époux : « Vous avez blessé mon cœur, ma sœur, mon épouse, *soror mea sponsa* (1). » Ma sœur, parce qu'en devenant mon épouse, vous êtes devenue la fille de mon père ; ma sœur aussi, parce qu'il fallait pour aspirer à ma main être de ma race : car le Christ ne se mésallie pas. Et voilà comment dans nos mystères tout s'appelle et se tient ; comment aussi tous nos rapports avec le Fils unique de Dieu concourent à faire briller d'un plus vif éclat notre filiation adoptive (2).

(1) Cant., IV, 9, 10.

(2) Sur ce titre d'époux et d'épouse, on lira avec fruit Richard de Saint-Victor dans le prologue de son explication du *Cantique des Cantiques*, et dans le ch. 7 où il décrit les entrevues mystérieuses de l'époux et de l'épouse (P. L. t. 196) ; *item* Bossuet, *Discours sur l'union de Jésus-Christ avec son épouse*.

A noter aussi ce beau passage de S. Bernard : « Christus sponsus : Sponsa quae? nos ipsi sumus, si non vobis videtur incredibile : et omnes simul una sponsa, et animae singulorum quasi singulae sponsae... Sed enim haec sponsa sponso suo inferior est genere, inferior specie, inferior dignitate. Attamen propter Aethiopissam istam de longinquo Filius aeterni Regis advenit, et, ut sibi desponsaret illam, etiam mori pro ea non timuit... Unde tibi, anima humana, unde tibi hoc? Unde tibi tam inaestimabilis gloria ut ejus sponsa merearis esse in quem angeli ipsi desiderant prospicere? Unde tibi hoc ut ipse sit sponsus tuus cujus pulchritudinem sol et luna mirantur, ad cujus nutum omnia mutantur? Quid retribues Domino pro omnibus quae retribuit tibi, ut sis socia mensae, socia regni, socia denique thalami, ut introducat te Rex in cubiculum suum? Vide jam quibus brachiis vicariae charitatis redamandus et amplectendus sit qui tanti te aestimavit, imo qui tanti te fecit. De latere enim suo te reformavit, quando propter te obdormivit in cruce, somnum mortis excepit. Propter te a Deo Patre exivit, et matrem Synagogam reliquit ut adhaerens ei unus cum eo spiritus efficiaris. Et tu ergo..., desere carnales affectus, saeculares mores dedisce... Jam enim des-

ponsata es illi, jam nuptiarum prandium] celebratur : nam coenæ quidem in coelo et in aula aeterna paratur. » Serm. 2 in dom. 1 post octav. Epiph., n. 2, sqq. P. L. t. 183, p. 158, sq. ; Cf. serm. 74 et 83 in Cantica.

# LIVRE VI

## DE NOTRE FILIATION DANS SON RAPPORT AVEC LA TROISIÈME PERSONNE DE LA TRINITÉ.

## CHAPITRE PREMIER

### Ce qu'est le Saint Esprit en lui-même. Comment il est en propre l'Amour personnel.

Il est impossible de se former des idées nettes et précises sur les rapports que nous avons, comme fils adoptifs, avec l'Esprit-Saint, troisième personne de l'adorable Trinité, si l'on ne sait auparavant ce qu'il est en lui-même et ce qu'il a de propre ; en un mot, ce qui le distingue des autres personnes. Or, soit que j'interroge nos saintes Lettres, soit que j'étudie les Pères et les maîtres de la science, je trouve trois principaux caractères, essentiellement propres à ce divin Esprit : il est l'Amour personnel, le Don par excellence, et la Sainteté hypostatique et sanctifiante ; et tous ces noms se résument dans celui d'Esprit-Saint. Tel sera tout d'abord le sujet de nos méditations.

1. — Commençons par l'*Amour* ; aussi bien, est-ce dans ce titre que les deux autres plongent leurs racines et trouvent leur raison d'être. « Dieu est amour, *Deus charitas est* » (1). Il est l'amour parfait, l'amour tout en acte, l'amour infini : car l'acte par lequel il s'aime n'est pas, comme dans la créature intelligente, une opération distincte de lui-même, pas plus que sa puissance d'aimer n'est une propriété distincte de sa substance. Il est son *aimer*, comme il est son *connaître* et son essence et son être. En conséquence, le Saint-Esprit, par là même qu'il est Dieu, doit être amour, de même que le Père et le Fils

(1) I Joan., IV, 8

sont amour ; un seul et même amour éternel et substantiel, qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Mais s'il a cela de nécessairement commun avec les deux autres personnes qu'il est l'amour essentiel, il a cela de particulier qu'il est aussi l'amour personnel. Entrons en tremblant dans le sanctuaire le plus intime de l'insondable Trinité pour y chercher quelque idée de ce mystère. Dieu, esprit pur et souverainement immatériel, est par sa nature l'archétype et la loi suprême de tout esprit. Donc, en m'étudiant moi-même dans cette partie de mon être par où je me rapproche de Dieu, je dois trouver en moi l'image, une image affaiblie sans doute, mais pourtant réelle, de ce qui est en lui. Or, qu'arrive-t-il, quand me repliant sur moi-même, je me fais moi-même l'objet de ma pensée ? C'est que je m'exprime et me reproduis moi-même dans un concept ; parole intérieure, image intelligible dans laquelle je contemple et je me dis ce que je pense de moi-même (1). Cette conception, le fils de ma pensée (*proles mentis intelligentis*), est ce que devra signifier ma parole articulée, si je parle de moi-même ; et voilà pourquoi on l'a nommée le verbe, la parole du cœur rendue sensible par la parole sortie de la bouche : *Verbum cordis significatum verbo oris* » (2).

Dieu donc qui est esprit, Dieu qui se connaît éternellement lui-même, doit aussi proférer en lui-même une parole mystérieuse dans laquelle il se dise tout ce qu'il connaît de son infinie beauté. Cette parole intérieure, procédant de Dieu par voie d'intelligence, est le Verbe de Dieu. Verbe unique : parce que Dieu n'ayant qu'une pensée qui n'est autre que

(1) « Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est, cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam... quæ imago ejus verbum ejus est ». S. Anselm., Monol., c. 33.

(2) S. Thom., 1 p., q. 27, a. 1.

lui-même, ne peut avoir qu'un Verbe, terme adéquat de cette pensée. Verbe éternel, parce qu'un Dieu sans Verbe serait cette monstruosité qui faisait horreur aux Pères, un Dieu sans intelligence et sans pensée (1). Verbe infini : car l'abîme de vérité qu'il représente adéquatement et la pensée dont il est le terme parfait, sont l'un et l'autre également infinis. Verbe enfin consubstantiel à Dieu, son principe : car, il a ces deux choses qui font la consubstantialité, l'unité quant à la substance et la distinction, quant à l'hypostase. C'est que ce Verbe n'est pas, comme en nous, une qualité purement accidentelle et distincte de la nature ; et que d'autre part, il est distinct de Dieu son principe, puisqu'il en procède.

Et ce Verbe, Dieu de Dieu, est aussi Fils de Dieu : car, en vertu même de son mode de procession par voie d'intelligence, il est l'image substantielle et parfaite du Père, la splendeur de sa gloire et le caractère de sa substance (2), premier et dernier-né de Dieu, en qui le Père a mis ses éternelles complaisances (3).

Mais là ne s'arrête pas le cycle de la fécondité divine, pas plus que l'évolution de notre vie spirituelle ne se borne à penser. L'objet qui resplendit dans le verbe intérieur, est-il aimable, ou du moins est-il représenté comme tel, la volonté se sent entraînée vers lui. Le mouvement qui nous emporte vers cet objet, pour l'unir à nous et nous unir à lui, c'est l'amour ; l'amour émanant à la fois de l'esprit qui aime et du verbe dans lequel l'esprit possède

(1) Aux Ariens qui niaient le Verbe éternel et consubstantiel au Père, ils répondaient : Si le Père n'a pas de toute éternité conçu un Verbe égal à lui-même, il est sans intelligence ; car une intelligence divine doit être en acte, et cet acte ne peut aller sans Verbe. Petav., de Trinit., l. VI, c. 9.

(2) II Cor., IV, 4 ; Hebr., I, 3.

(3) S. Thom., c. Gent., l. IV, c. 11.

en soi, présent et connu, l'objet qu'il aime ; l'amour, par conséquent, distinct de l'esprit et du verbe. Reconnaissons encore dans ce miroir de la créature intelligente une imparfaite image du mystère qui est en Dieu. L'esprit incréé et son Verbe, le Père et le Fils, dans l'infinie complaisance qu'ils ont pour leur beauté commune, produisent par voie de volonté comme un élan amoureux, terme et fruit de leur dilection mutuelle ; et ce mouvement du divin amour est un, sans limites, éternel, consubstantiel à son principe, au même titre que le Verbe l'est au Père. C'est le Saint-Esprit, l'Esprit d'amour, l'Amour hypostatique ou personnel (1).

De là vient que l'Ange de l'École, ayant à parler du Verbe de Dieu, nous enseigne après S. Augustin « qu'il n'est pas un verbe quelconque, mais un Verbe dont le souffle est l'amour. *Filius autem est Verbum non qualecunque, sed spirans amorem* » (2). De là vient encore que ce Verbe est, en toute vérité, la sagesse engendrée. Engendré, parce qu'il procède du Père ; sagesse, parce qu'il est une connaissance, un Verbe principe et source d'amour.

Pourtant, n'allons pas imaginer dans le Saint-Esprit un double amour : l'amour essentiel qu'il est à raison de sa divinité, et l'amour personnel qu'il serait en vertu de sa procession. Il y aurait là une illusion dangereuse, et qui n'irait à rien moins qu'à détruire toute l'économie du mystère. L'Esprit-Saint est amour, parce qu'il est le terme des complaisances infinies du Fils pour le Père et du Père pour le Fils : et il n'y a qu'un seul amour, infiniment simple, infiniment un. Et cependant l'Esprit-Saint demeure l'Amour personnel, parce que lui seul possède tel-

(1) S. Thom., De Potent., q. 9, a. 9 ; c. Gent., L. IV, c. 19.

(2) S. Thom., 1 p., q. 43, a. 5, ad 2.

lement la divinité qu'il la reçoive formellement, à raison de son mode particulier de procession, en tant qu'elle est amour. En d'autres termes, le Père et le Fils lui communiquent toute leur essence, et c'est pour cela qu'il est Dieu ; mais cette communication ineffable s'opère par voie de dilection, et c'est pourquoi nous disons qu'il est, à titre singulier, amour, l'Amour personnel.

Une belle page de S. François de Sales nous aidera, je l'espère, à mieux saisir un si haut enseignement. « Le Pere éternel, dit le saint docteur, voyant l'infinie beauté et bonté de son essence si vivement, essentiellement et substantiellement exprimée dans son fils, et le fils voyant réciproquement que sa mesme essence, bonté et beauté est originairement en son Père, comme en sa source et fontaine ; hé ! se pourroit-il faire que ce divin Père et son Fils ne s'entr'aimassent pas d'un amour infiny, puisque leur volonté par laquelle ils s'aiment et leur bonté pour laquelle ils s'aiment, sont infinies en l'un et en l'autre ?

« L'amour ne nous trouvant pas esgaux, il nous esgale ; ne nous trouvant pas unis, il nous unit. Or, le Père et le Fils se trouvant non seulement esgaux et unis, ains un mesme Dieu, une mesme essence, et une mesme unité, quel amour doivent-ils avoir l'un à l'autre ! Mais cet amour ne se passe pas comme l'amour que les créatures intellectuelles ont entr'elles ou envers le Créateur. Car l'amour créé se fait par plusieurs et divers eslans, souspirs, unions et liaisons, qui s'entre-suivent et font la continuation de l'amour avec une douce vicissitude de mouvements spirituels. Mais l'amour divin du Père éternel envers son Fils est practiqué en un seul souspir eslancé réciproquement par le Père et le Fils, qui en cette sorte demeurent unis et liez ensemble. Ouy, mon Théotime : car la bonté du Père et du Fils n'estant qu'une très unique-

ment unique bonté, commune à l'un et l'autre, l'amour de cette bonté ne peut estre qu'un seul amour, parce qu'encore qu'il y ait deux amans, à sçavoir le Père et le Fils, néantmoins il n'y a que leur seule très unique bonté qui est aimée, et leur très unique volonté qui aime...

« Et d'autant que le Père et le Fils qui souspirent (ce commun amour), ont une essence et une volonté infinie par laquelle ils souspirent, et que la bonté pour laquelle ils souspirent est infinie ; il est impossible que le souspir ne soit infiny. Et d'autant qu'il ne peut être infiny qu'il ne soit Dieu, partant cet Esprit souspiré du Père et du Fils est vrai Dieu. Et parce qu'il n'y a, ny peut avoir qu'un seul Dieu, il est un seul vray Dieu avec le Père et le Fils. Mais de plus, parce que cet amour est un acte qui procède réciproquement du Père et du Fils, il ne peut estre ny le Père ny le Fils desquels il est procédé, quoiqu'il ait la mesme bonté et substance du Père et du Fils : ains faut que ce soit une troisième personne divine, laquelle avec le Père et le Fils ne soit qu'un seul Dieu. Et d'autant que cet amour est produit par manière de souspir ou d'inspiration, il est appelé Saint-Esprit » (1).

Ailleurs, il avait dit plus brièvement, mais dans une langue également gracieuse et profonde : « Le Père et le Fils jetant d'une seule et mesme volonté, d'une seule et mesme amitié, d'un seul et mesme courage, jetant, dis-je, par une seule et mesme bouche, un soupir, une respiration, un esprit d'amour, ils produisirent, ils expirèrent un souffle qui est le Saint-Esprit » (2).

Grands et sublimes mystères auxquels la raison seule ne pourrait jamais atteindre. En effet, bien que ses lumières propres lui montrent en Dieu la connaissance

(1) S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. III. c. 13.
(2) S. Franç. de Sales, Sermon pour la Pentec.

et l'amour de son éternelle beauté, elles ne la mènent pas jusqu'aux termes où s'épanouissent et cette connaissance et cet amour. Je n'en donnerai que cette raison principale : c'est que la production de ces deux termes est nécessaire à l'esprit créé, parce qu'il n'est pas *en acte* par lui-même. Autre est sa nature, autres les opérations dans lesquelles il déploie son activité vitale, comme autre est l'arbre, autres sont les fleurs et les fruits dont l'arbre se couronne. Mais Dieu, c'est-à-dire l'Être à qui rien ne manque et qui par son essence est *l'acte pur*, l'acte infini· quel besoin peut-il avoir de perfectionnement pour se connaître et pour s'aimer ? Donc, ce qui rend ces termes nécessaires pour nous, tendrait à les exclure de Dieu, s'ils ne procédaient en lui d'une incompréhensible surabondance. Aussi bien, tous nos raisonnements seraient vains, si la Révélation n'était là pour leur servir de fondement et de guide.

2. — C'est elle, en effet, qui par les Écritures et la Tradition nous montre dans le Saint-Esprit, l'effusion naturelle et l'amour infini de Dieu le Père pour son Fils et de Dieu le Fils pour son Père.

Le nom même d'Esprit-Saint, d'Esprit du Fils, qu'il porte dans nos saintes Lettres, en est la preuve. C'est la remarque faite par les théologiens et savamment développée par l'illustre Petau (1). En effet, rien de plus fréquent, surtout dans le langage poétique, que l'emploi des mots souffle, respiration, soupir (πνεῦμα, spiritus), pour exprimer l'amour qui jaillit du cœur et ce qui se rapporte à l'amour. L'amour sacré, non moins que l'amour profane, ne parle que de soupirs embrasés. Je ne veux rappeler ici ni le mot « soupirant », parce qu'il est trop banal, ni l'expression « respirer l'amour », parce qu'elle est trop

(1) Petav., De Trinit., L. VII, c. 12 n. 7.

connue. Mais n'est-ce pas dans le souffle de notre bouche que se manifestent les affections les plus intimes du cœur ? Grecs et Latins ont fait le même usage que nous de cette métaphore. L'amour, l'aimant et l'aimé s'expriment dans la poésie grecque par des noms empruntés aux verbes respirer, exhaler un souffle (1). Comme nous, les Latins disaient respirer l'amour, et comme nous ils rendaient par les mots soupirer et soupirs les plus tendres mouvements du cœur.

Si donc il a plu à l'Esprit-Saint lui-même, auteur des Livres sacrés, de se manifester sous le nom d'Esprit, c'est qu'il voulait se révéler à nous comme un souffle partant du cœur de Dieu, comme l'effusion et le terme de l'amour dont le Fils brûle éternellement pour son Père, et le Père pour le Fils de sa dilection. N'oublions pas que le Saint-Esprit n'est pas seulement Esprit, mais qu'il est l'Esprit du Père, l'Esprit de vérité, c'est à dire du Fils : car ces expressions ne sont pas écrites ni répétées sans cause. C'est nous dire qu'il est un écoulement de l'un et de l'autre ; par suite, qu'il s'en distingue, et qu'il ne peut être amour en qualité d'esprit, sans être l'Amour personnel (2).

A côté du mot qui nous l'affirme, l'Évangile nous a donné le symbole qui le rend sensible. En effet, ce n'a pas été sans mystère que S. Jean vit, au baptême de Jésus-Christ, l'Esprit-Saint descendre et se reposer sur lui sous la forme d'une colombe. « Voici, dit S. Paulin de Nole, la Trinité qui révèle son mystère. Le Christ est debout dans l'eau ; la voix du Père tonne du haut du du ciel, et l'Esprit-Saint descend par la colombe » (3).

(1) εἰσπνεῖν, ἀῆναι.

(2) Luc., III, 22 ; Matth., III, 16.

(3) S. Paulin. Nol., ep. 82, n. 10.

La colombe est par excellence, dans l'opinion commune, le symbole de l'amour fidèle, fécond, simple et pur. L'art chretien n'a pas imaginé d'autre type pour représenter visiblement ce divin Esprit aux yeux des fidèles. On le retrouve dès les premiers temps du Christianisme. C'est dans les *baptistères* surtout que cette image est invariablement reproduite par la peinture, la seulpture et la mosaïque (1). La plus belle de ces représentations iconographiques est, sans contredit, celle qui montre l'Esprit de Dieu, sous la figure de la colombe, planant au-dessus du Père et du Fils, les ailes déployées, dans un mouvement immobile, et disant par ses soupirs embrasés les délices ineffables et la sainteté de leur amour. Et, ce qui couronne la perfection du symbole, c'est qu'elle apparait comme émanant de leur éternel et réciproque baiser.

L'histoire et la légende nous rappellent constamment à ce gracieux symbolisme. Que de fois les âmes pures, et toutes consumées du saint amour, ont-elles été vues se dégageant de leur enveloppe terrestre, et s'élançant vers la patrie de la divine charité, sous l'emblème vivant d'une colombe. On a raconté ce prodige du grand martyr Polycarpe, et d'une multitude de serviteurs et de servantes de Dieu. Prudence l'a chanté dans des vers consacrés à sainte Eulalie de Mérida. « Quand le feu montant jusqu'à la tête, eut brulé sa chevelure, alors la martyre ouvrit la bouche comme pour boire la flamme ; et l'on vit une colombe, aussi blanche que la neige, glisser d'entre ses lèvres et prendre l'essor vers le ciel. C'était l'âme d'Eulalie » (2). Si parmi tant d'exemples, consignés dans la vie des saints, grand nombre n'ont pas un caractère suffi-

(1) Voir Martigny, Dict. des antiq. chrét. aux mots *Colombe* et *Saint Esprit*.

(2) Prudent., Hymn. in honor. S. Eulaliæ, P. Lat., t. 60, p. 352.

samment historique, cela prouve encore mieux combien profondément le symbolisme dont nous parlons, avait pénétré l'âme chrétienne et populaire (1).

3. — Tout à l'heure je parlais d'une représentation symbolique où le Saint-Esprit nous apparaît planant au-dessus du Père et du Fils sous la forme d'une colombe. Il faut y revenir pour la considérer plus en détail : car elle est de grande importance dans la question présente. Ici la colombe se montre à nous comme le baiser, et le lien du Père et de son Fils bien-aimé. Colombe, baiser, lien : trois mots et trois figures qui vont à nous montrer dans l'Esprit-Saint l'amour procédant des deux autres personnes, l'Amour hypostatique. J'ai déjà dit comment la colombe est l'emblème du pur amour ; n'est-ce pas pour cette raison que l'Epoux du Cantique appelle la bien-aimée, ma colombe « *columba mea* » ; comme s'il disait, « mon amour » ?

Qu'est-ce que le baiser ? Eloignons encore une fois toute pensée basse, et nous ne verrons en lui que l'expression sensible du saint amour, le gage et le fruit de la divine charité. C'est à ce titre que le Sauveur Jésus le recevait et le donnait, au milieu de ses disciples ; à ce titre que Pierre et Paul le recommandent à la fin de leurs lettres, et que la sainte Eglise l'a consacré dans sa Liturgie (2).

(1) P. Cahier, S. J., Les Caractéristiques des saints, art. *Colombe*.

(2) « Paul, écrit Origène sur ces paroles : *in osculo sancto* (Rom., XVI, 16), Paul adresse aux fidèles un double avertissement : d'abord que les baisers qui se donnent dans les églises, soient chastes ; ensuite, qu'ils soient exempts de simulation ». — « Après l'oraison dominicale, reprend S. Augustin, on dit : La paix à vous, et les chrétiens se donnent le saint baiser, symbole de la paix. Que ce que signifie le rapprochement des lèvres, s'opère dans la conscience. De même que tes lèvres se posent sur les lèvres de ton frère, que ton

Voilà pourquoi S. Bernard voit dans le baiser une image de l'Esprit-Saint. « Il souffla sur eux et il leur dit : Recevez le Saint-Esprit. Assurément c'était de la part du Seigneur un baiser. Un baiser, le souffle corporel ? Non, mais l'Esprit invisible, donné par le Seigneur sous le symbole extérieur d'un souffle, afin que nous comprenions bien que l'Esprit procède du Fils et du Père comme un véritable baiser qui leur est commun (1). » Le Saint-Esprit, étant le baiser commun du Père et du Fils, est donc leur amour *exprimé*, le terme, le fruit parfait de leur éternelle et parfaite dilection.

cœur aussi ne s'éloigne pas de son cœur » (Sermon. 227, al. 83, de div.).

Personne n'ignore qu'au moyen âge le gage le plus sacré d'une réconciliation, c'est-à-dire de l'union des cœurs après la désunion, était le baiser donné et reçu. Nous en trouvons un exemple bien suggestif dans la vie de S. Thomas de Cantorbéry (R. P. Dom. A. L'Huillier, t. 2, ch. 16). Henri II, le roi d'Angleterre, qui avait forcé le saint à s'enfuir de sa patrie, pressé par le Souverain Pontife de le rendre à son siège, voulait abuser le grand évêque par de vaines promesses et ne lui accorder qu'une paix menteuse. C'était dans une entrevue qui eut lieu à Chaumont, entre Blois et Amboise. Le roi, dans cette intention, fit au primat l'accueil le plus affable ; mais il voulait à tout prix éviter de lui donner le *baiser de paix*. Ce n'était pas chose facile : car ils allaient assister ensemble au saint sacrifice. Un familier du roi, pour le tirer d'embarras, lui conseilla de faire célébrer une messe de *Requiem*, d'où le baiser de paix est exclu. Mais le saint prélat sut user d'industrie et trouver l'occasion de réclamer du roi ce que celui-ci ne voulait d'aucune manière accorder. « Sire, dit-il, selon vos promesses, accordez-moi le baiser de paix. — Pas en ce moment, répondit le roi, mais une autre fois tant que vous voudrez. » L'archevêque ne répliqua rien, mais il comprit que la rupture était sans remède.

Sur la signification du baiser, voyez Martigny, Dict. des Antiquités chrét., au mot *Baiser* ; de Maistre, Soirées de St Pétersb., 10e entretien ; S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, l. I, c. 9 ; S. Jean Chrysost., in Rom., XVI, 16 ; S. Ambroise, Hexaem., l. VI, c. 9, n. 68, etc.

(1) S. Bernard, in Cant., serm. 8, n. 2.

S. Bernard, dans le texte que je viens de citer, l'appelle encore « la paix imperturbable du Père et du Fils, leur amour, le lien qui les colle en quelque sorte l'un à l'autre dans une indivisible unité. » Et cette doctrine il l'avait apprise des anciens Pères, et tout spécialement de S. Augustin. Car rien n'est plus fréquent chez celui-ci que les titres « de communion, de charité substantielle, d'unité du Père et du Fils » donnés à l'Esprit de Dieu. C'est là ce que nous disait la colombe planant sur ces deux divines personnes, immobile *entre* le Père et son Fils ; c'est encore ce qui nous assure que ce divin Esprit est leur charité substantielle, et comme nous le disions, le terme immanent et le gage de leurs mutuelles complaisances, puisque le propre de la charité c'est d'unir (1).

Ici, quelques explications sont nécessaires pour écarter une fausse interprétation de ces textes et d'autres semblables. S. Athanase a écrit : « Ce n'est pas au Saint-Esprit qu'il appartient d'unir le Verbe au Père, puisqu'il reçoit lui-même du Fils (2). » Rien n'est plus vrai que ces paroles du grand patriarche d'Alexandrie. Le Saint-Esprit, dans l'ordre des processions divines, ne tient pas le milieu, s'il est permis d'employer ce terme, entre le Père, premier principe, et son Verbe. Ce n'est pas au nom du Père, du Saint-Esprit et du Fils, que le Sauveur a voulu que le baptême fût conféré par les apôtres et leurs successeurs. Mais à Dieu ne plaise que les Pères d'Occident aient rien enseigné de contraire à cet ordre nécessaire entre les personnes divines. N'avons-nous pas entendu le plus illustre d'entre eux, S. Augustin, nous représenter la Sagesse, immédiatement engendrée du Père et son

(1) S. August., de Trinit., L. V, c. 15 *et alibi passim* ; Petav., de Trinit., L. VII, c. 12, n. 7, sqq.

(2) S. Athan., Orat. 4, c. Arian. P. Gr., t. 26.

Verbe, comme le principe de l'Amour, c'est-à-dire, du Saint-Esprit ?

Ce qu'ils veulent dire, c'est que ce même Esprit qui, comme Dieu, est un avec le Père et le Fils, et qui, comme personne distincte, fait le couronnement glorieux des processions éternelles ; c'est, dis-je, que ce même Esprit, parce qu'il est le terme immanent, et l'expression parfaite de leur amour, suffirait à faire d'eux un seul cœur, une seule âme, quand bien même ces divines personnes seraient distinguées, comme nous, par leur essence individuelle. Figurez-vous, dit quelque part S. Bonaventure, deux époux tellement unis d'affection que de leur seul amour naisse un fils qui soit amour (1). Combien leur union croîtrait-elle, et ne pourrait-on pas dire de cet enfant qu'il est leur unité, leur communion, la chaine mille fois aimée qui les attache inséparablement l'un à l'autre ? C'est une image du rôle que nous assignons au Saint-Esprit dans l'adorable Trinité. « Ce n'est donc pas en vain que dans cette Trinité il n'y a que le Fils à s'appeler le Verbe de Dieu, et que le Saint-Esprit à s'appeler le Don de Dieu... De même que le Verbe unique de Dieu porte en propre le nom de Sagesse, quoique le Père et le Fils soient aussi la sagesse même, ainsi l'Esprit-Saint conserve en propre le nom de Charité, bien que le Père et le Fils soient la Charité par essence (2). »

4. — Les Pères orientaux n'ignoreraient-ils pas cette doctrine, ou du moins, ne la tiendraient-ils pas en moindre estime que ceux d'Occident ? Il y en a qui semblent l'avoir pensé. J'avouerai, si l'on veut, avec Petau (3), que ces Pères emploient plus rarement les mots d'amour

(1) S. Bonav., in I. D. 10, a. 1, q. 1 et 2.
(2) S. August., de Trin., l. XV, n. 39, seqq.
(3) Petav., de Trinit., L. VII, c. 12, n. 1.

et de charité pour signifier le Saint-Esprit par des noms qui lui soient propres. Mais, à défaut de ces expressions, ils ont d'autres formules qui leur sont pleinement équivalentes, comme nous verrons dans un instant, au sujet de la sainteté.

La principale cause de leur silence relatif est à chercher, si je ne me trompe, dans la nature même de leurs écrits. S'ils ont explicitement traité de l'Esprit-Saint, c'est presque toujours pour en venger la divinité contre les attaques de l'erreur. Il fallait donc qu'ils missent tout particulièrement en lumière, dans ce divin Esprit, les caractères par lesquels il se révèle plus clairement comme Dieu. Et parce que ces noms d'amour et de charité ne paraissent pas de prime abord aller si droit au but cherché que d'autres, bien qu'ils expriment au fond les mêmes idées, de là vient qu'ils sont revenus moins souvent sous la plume de ces docteurs.

On les y trouve pourtant : témoin cette invocation de S. Théodore Studite au Saint-Esprit : « O toi, vie, amour, lumière » (1). Témoin encore ce passage de S. Irénée : « C'est la Dilection de Dieu qui par le Verbe nous conduit à la connaissance du Père » (2). La Dilection de Dieu, c'est-à-dire le Saint-Esprit, comme il l'explique dans un autre texte, quand il dit que « par l'Esprit nous montons au Fils et par le Fils au Père » (3).

Je reconnais la même idée, quand ces Pères représentent le Saint-Esprit comme un fleuve de feu qui, partant du Père, et passant par le Fils, tend à franchir les frontières de la divinité pour se répandre sur les créatures

(1) Apud Petav., *l. c.*, n. 2.

(2) S. Iren., cont. Haeres., L. IV, c. 20, n. 4 et 5. P. Gr., t. 7, p. 1034.

(3) *Id.*, L. V, c. 36, n. 2. P. Gr., t. 7, p. 1223.

et les transformer. Ils se souvenaient des langues de feu, qui symbolisèrent la descente du Saint-Esprit sur les disciples, au grand jour de la Pentecôte. Ils se souvenaient encore que le Seigneur avait dit : « Je suis venu apporter le feu sur la terre, et qu'est-ce que je veux, sinon qu'elle s'embrase ? » (1). Or, qu'est-ce que le feu dans ces formules et d'autres semblables, si ce n'est l'amour, dont il est écrit : « L'amour est fort comme la mort... ses lampes sont des lampes de feu et de flammes » (2). L'hébreu porte : « ses ardeurs sont des ardeurs de feu ; c'est une flamme de Jehovah ». On dirait une anticipation de la grande parole de S. Jean : Dieu est charité. Donc, si les Grecs attribuent au Saint-Esprit le symbole du feu, c'est qu'il est pour eux, comme pour leurs frères Latins, l'Amour personnel et substantiel, et qu'ils chantent avec ceux-ci d'un même cœur et d'une voix commune. « Venez, Esprit créateur... Feu, charité, *Ignis, charitas* ! »

Aussi bien, que peuvent signifier autre chose les noms de bonté, de bénignité, de suavité du Père et du Fils, si souvent employés par eux pour désigner l'Esprit-Saint ? Ajouterai-je encore que pour eux il est une huile embaumée qui coule de la substance du Père et du Fils ; un souffle s'exhalant du cœur de Dieu ; la bonne odeur de la divinité ; une divine chaleur émanant de l'éternel foyer : toutes figures qui n'ont aucun sens précis, à moins qu'elles n'expriment une procession d'amour (3).

Je ne veux pas taire ici que, parmi les plus anciens Pères, il s'en rencontre plusieurs qui désignent expres-

(1) Luc., XII, 49.

(2) Cant., VIII, 6.

(3) Cf. Petav., de Trinit., l. VII, c. 5, n. 6, sqq. Franzelin, de Deo trino, th. XXI. Item. Simeon. Jun., Divin. Amor. P. G., t. 120, p. 592.

sément le Saint-Esprit par le nom de Sagesse (1), et semblent par là contredire à l'avance la doctrine contenue dans ce chapitre. On pourrait tout d'abord répondre que ces Pères sont en fort petit nombre, et qu'ils ont contre eux l'usage commun de tous les autres et celui de l'Église elle-même : car partout le nom de Sagesse est par *appropriation* le nom du Fils, et celui de Sagesse engendrée, le nom *propre* du même Fils. Mais, au fond, ces anciens Pères ne sont pas, autant qu'ils le paraissent, en désaccord avec la doctrine commune ; car il y a un sens pour le mot *sagesse* qui le ramène à l'amour. En effet, la sagesse appartient pour la plus grande part à la volonté. Si, parmi les dons du Saint-Esprit, celui d'intelligence naît immédiatement de la foi, le don de sagesse a surtout pour principe la charité. La sagesse juge de toutes choses par la charité divine et dans la charité (2); moins par la raison, même éclairée des lumières de la foi, que par le cœur embrasé du divin amour. Sans doute, elle suppose l'intelligence, mais c'est l'amour surtout qui se révèle dans ses opérations. Ainsi l'Esprit de Dieu qui par sa nature est intelligence infinie, et par son mode de procession, l'Amour hypostatique, peut à la rigueur être appelé du nom de Sagesse, sans que ce titre exclue la propriété qui le fait l'Amour personnel (3).

(1) S. Iren., L. III, c. 8, n. 3 ; Theoph. Ant. ad Autolyc., L. II, c. 10; Clem. Alex., Strom., L. VII, etc.

(2) S. Thom., 2. 2, q. 45, a. 2.

(3) Cf. Petav., de Trinit., L. VII, c. 12.

## CHAPITRE II

**Ce qu'est l Esprit-Saint en lui-même. Comment il est la Sainteté sanctifiante, le Don du Père et du Fils, et comme un complément de la Trinité.**

1. — Si l'Esprit de Dieu, la troisième personne de l'adorable Trinité, est l'amour substantiel et personnel, il doit être l'Esprit-Saint, l'Esprit de sainteté, la Sainteté sanctifiante. La conséquence est manifeste. Car qu'est-ce que la sainteté, sinon l'amour parfait de Dieu, la charité, compagne inséparable en nous de la grâce sanctifiante ? C'est pour cela que S. Paul appelle la charité le lien de la perfection (1) et la fin de la foi (2) ; pour cela qu'elle est nommée par S. Jacques le commandement royal. Aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, c'est être saint, d'autant plus saint que l'amour de Dieu plonge plus profondément ses racines dans l'âme, et s'empare plus complètement du gouvernement de la vie.

Interrogeons la théologie pour apprendre d'elle ce qui constitue précisément la sainteté. Elle nous répond que la sainteté consiste, avant toutes choses, dans l'union de l'âme à Dieu comme à son principe et à sa fin dernière ; ou, pour employer d'autres termes également consacrés par l'École, dans la *conversion* de l'âme vers Dieu. Je parle d'une union, d'une conversion, non pas seulement

(1) Col., V. 14

(2) I Tim., I. 5.

passagère et fugitive, mais habituelle et permanente de sa nature. C'est dire que le principe fondamental de la sainteté doit être l'amour de Dieu : car c'est l'amour qui nous tourne vers Dieu, comme vers notre fin dernière, et nous fait adhérer pleinement à sa bonté suprême ; mais l'amour, tel que nous l'avons étudié dans le troisième livre de cet ouvrage, l'amour enraciné dans la grâce habituelle, et sortant de cette grâce intérieure comme de son naturel principe.

A cet élément constitutif de la sainteté s'en rattachent deux autres qui n'en sont que les conséquences : la pureté et la fermeté. La pureté : « La sainteté en soi, dit l'auteur des Noms divins, est une pureté exempte de tout crime, pleinement parfaite, sans la plus légère tache » (1). Tout ce qui souille l'âme, tout ce qui tend à la rendre moins pure, est une déviation de l'amour, et par conséquent brise ou, du moins, affaiblit et retarde son mouvement vers Dieu. La fermeté : car il n'en est pas de l'union du cœur avec le souverain bien, comme de la tendance vers les biens finis et contingents. Ceux-ci, n'étant que des moyens dont nous devons nous aider pour tendre à l'acquisition de notre fin dernière, doivent par là même n'être poursuivis qu'avec mesure ; mais celle-là, parce qu'elle est notre fin suprême, exige une constance inébranlable dans la tendance. J'ai tâché de résumer fidèlement la doctrine développée plus au long par le docteur Angélique (2). C'en est assez pour nous faire comprendre comment ces deux caractères du Saint-Esprit, l'amour et la sainteté, sont enchaînés l'un à l'autre, et ne forment au fond qu'une seule et même propriété personnelle (3).

(1) S. Dionys., de div. Nomin., c. 12.

(2) S. Thom., 2. 2. q. 181, a. 8 ; Comp. Theol., c. 46-47, etc.

(3) Citons à l'appui de cette doctrine, un passage de la lettre ency-

L'Esprit de Dieu est amour : donc il est l'union avec la bonté suprême ; union si intime et si parfaite qu'elle va jusqu'à l'unité. L'Esprit de Dieu est amour, et cet amour est le terme infini des divines complaisances du Père et du Fils dans leur infinie beauté ; donc il exclut toute affection qui serait un désordre de l'amour. L'Esprit de Dieu est amour et cet amour est Dieu : donc il participe à l'éternelle et immuable stabilité de Dieu. N'est-ce pas la Sainteté souveraine, parfaite ? Et cette Sainteté est par excellence vertu sanctifiante. Pourquoi ? Parce qu'elle est l'exemplaire et le prototype de toute charité dans la créature ; parce que le propre de l'amour est de se communiquer, de se répandre, de donner et de se donner lui-même ; parce que le fleuve, épanché du cœur de Dieu, tend de tout son poids à se déverser en ruisseaux bienfaisants sur les créatures de Dieu pour les sanctifier à son image.

Il est donc vrai que c'est tout un, soit que l'on dise du Saint-Esprit qu'il est Amour, soit qu'on le nomme Vertu sanctifiante ou Sainteté. Aussi, ces mêmes termes sont-ils donnés comme équivalents dans les monuments autorisés de la tradition. C'est ainsi que le XI[e] concile de Tolède, dans sa magnifique profession de foi, dit du Saint-Esprit qu'il procède à la fois du Père et du Fils : « car il est la *charité* ou la *sainteté* de l'un et de l'autre ». S. Augustin, dont il suivait la doctrine et prenait même les expressions, avait écrit déjà : « L'Esprit-Saint, étant un quant à l'essence avec le Père et son Verbe, peut être regardé soit comme leur unité commune, soit comme charité ou

clique de Léon XIII *Divinum* (9 mai 1897) : « Le Saint-Esprit est appelé saint, parce que, étant le premier et suprême Amour, il dirige les âmes vers la sainteté, qui consiste justement dans l'amour envers Dieu ».

sainteté : unité parce qu'il est charité ; charité parce qu'il est sainteté » (1).

Je retrouve les mêmes idées dans un remarquable texte de S. Basile. « La voie pour arriver à la connaissance de Dieu va d'un seul Esprit par un seul Fils à un seul Père. Et, dans un ordre inverse, la *bonté naturelle* et *l'essentielle sainteté*... découlent du Père par le Fils unique jusqu'au Saint-Esprit » (2). C'est encore la même pensée qu'exprime S. Grégoire de Nazianze : « Vous rendez compte de notre foi si vous enseignez... que le Père est vraiment Père..., le Fils vraiment Fils..., l'Esprit-Saint vraiment saint : car il n'y en a pas d'autre saint comme lui, puisqu'il est la *Sainteté* même » (3). Et S. Cyrille d'Alexandrie : « Que ceux-là qui prétendent que l'Esprit est saint par participation et non par nature, nous disent ce qu'il est en lui-même et dans sa propre hypostase. L'Écriture ne l'appelle que saint... Voilà donc l'appellation qui rend ce qu'il est dans son essence : car on le nomme saint » (4). On le voit : le Saint-Esprit reçoit du Fils et du Père par le Fils. Et que reçoit-il ? La nature divine, sans doute ; mais, en vertu de son mode de procession, c'est comme bonté, c'est-à-dire comme charité et comme sainteté, qu'il la reçoit.

Les Orientaux se complaisent dans les métaphores ; et, s'ils les prodiguent quand ils traitent de nos plus hauts mystères, gardons-nous de leur en faire un reproche. En effet, outre que Dieu lui-même nous a donné pareil exemple dans les saintes Écritures, rien souvent ne convient mieux pour faire saisir dans nos mystères ce qu'il

(1) S. Aug., de Trinit., L. VI, c. 4, n. 7.
(2) Basil., de Spir. S., n. 47. P. Gr., t. 32, p. 153.
(3) Greg. Nazianz., Orat. 25, n. 16. P. Gr., t. 35, p. 1221.
(4) Cyrill. Alex., Thesaur. P. Gr., t. 75, p. 596.

nous est donné d'en concevoir. Or, sous quelles images nous offrent-ils le divin Esprit ? Nous l'avons déjà vu : c'est le parfum délicieux qui s'exhale du baume ; c'est l'huile qui pénètre dans les corps et les cœurs pour les sanctifier ; c'est la bonne odeur émanant de la fleur en son matin, la suavité que nous goûtons dans le miel, la chaleur qui rayonne d'un foyer. Autant de symboles et de figures qui nous représentent l'Esprit de Dieu dans son rapport avec le Père et son Fils unique (1). Il faudrait n'avoir jamais lu nos saints Livres pour ignorer que par ces métaphores ils ont coutume d'exprimer l'excellence du pur et saint amour et ses fruits qui sont les vertus (2).

Les mêmes Pères ne cessent de présenter la sainteté sanctifiante comme un caractère propre à l'Esprit de Dieu. Ici, le grand S. Basile affirme que « l'Esprit-Saint, parce qu'il est saint par essence, est la source de toute sainteté » (3). « Qu'il s'agisse des anges, des archanges, ou de toutes les puissances célestes, tout est sanctifié par l'Esprit : car l'Esprit a la sainteté par nature et non par grâce ; et c'est pourquoi il porte singulièrement le nom de saint ». Là, S. Cyrille d'Alexandrie le nomme « la vertu sanctifiante qui, procédant naturellement du Père, donne aux imparfaits la perfection » (4).

Ajoutons une dernière remarque, qui serve de réponse à cette question : Le nom d'Esprit-Saint est-il propre à la troisième personne ? On pourrait en douter : car Dieu de sa nature est esprit ; il est saint par essence, et par conséquent ces deux mots « Esprit Saint », non seulement séparés, mais encore unis l'un à l'autre, n'expriment rien

(1) Cf. Franzel., de Deo trino, thes. 26 ; Petav., de Trinit., L. VII, c. 12, n. 11 ; c. 13, n. 21-22 ; etc.

(2) II Cor., II, 15 ; Cant., I, 4, 12, etc.

(3) S. Basil., ep. 8, n. 10 ; ep. 159, n. 2. P. Gr. t. 32, p. 261 et 621.

(4) S. Cyril. Al., Thesaur. P. Gr., t. 75, p. 597.

qui ne convienne aux trois divines personnes. Il faut l'avouer, il n'en est pas de ce nom, comme des noms de Père ou de Fils qui révèlent par leur signification *native* le caractère distinctif des deux premières. Toutefois, ce n'est pas sans cause que la troisième personne l'a reçu de l'Écriture et de la Tradition comme son nom distinctif. En effet, dire qu'il est Esprit, c'est le désigner comme le souffle ou le mouvement d'amour qui, sorti du cœur de Dieu, le porte vers la souveraine beauté. Dire qu'il est *saint*, c'est faire entendre que ce même amour est essentiellement saint, puisque la Sainteté parfaite est l'union par l'amour à la bonté souverainement aimable. « Et de là vient que la règle de la foi catholique appelle la troisième personne l'Esprit-Saint, lorsqu'elle nous fait dire : Je crois à l'Esprit-Saint » (1).

2. — Être le Don du Père et du Fils, tel est le troisième caractère qui distingue le Saint-Esprit des deux autres personnes ; et je ne sais s'il n'est pas encore plus fréquemment rappelé dans les Écritures et chez les Pères que celui d'Amour personnel et de Vertu sainte et sanctifiante. Au commencement du second siècle, un grand évêque dont la naissance illustra l'Asie, et le martyre, notre Gaule, S. Irénée de Lyon, écrivait : « Dieu dans sa bonté nous a fait un Don, et ce Don, au-dessus de tous les dons, parce qu'il les comprend tous en lui-même, est le Saint-Esprit » (2). C'était d'ailleurs la coutume, en ces temps reculés, quand on énumérait les personnes de la sainte Trinité, de désigner la troisième par le mot *Don*, comme par son nom propre (3).

(1) S. Thom., Comp. Theol., c. 47.

(2) S. Iren., c. Haeres., L. IV, c. 33, n. 8 ; c. 38, n. 4 ; L. III, c. 17, n. 2.

(3) Petav., de Trinit., L. VIII, c. 3.

S. Augustin, si versé dans la lecture des Pères et des anciens docteurs, témoigne expressément que, « pour les doctes et grands interprètes des divines Écritures, le caractère distinctif du Saint-Esprit est d'être le Don de Dieu » (1). Lui-même dans ses méditations sur la Trinité, cherchant avec une humble et respectueuse curiosité ce qui distingue les processions en Dieu ; pourquoi l'une étant génération, l'autre n'a pas un Fils pour terme, s'arrête à cette solution, comme à la plus certaine : « Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus ; et ideo non dicitur Filius. » Son origine n'est pas une naissance, mais une donation ; en d'autres termes, il est à raison de son orgine un *don* ; et voilà pourquoi nous ne l'appelons pas un Fils » (2). C'est la doctrine que l'Église résume admirablement quand elle nomme le Saint-Esprit, dans ses hymnes, « Le Don du Très-Haut, *Donum Dei altissimi.* »

Or, toute cette doctrine des Pères et de la sainte Église repose manifestement sur les Écritures, ainsi que l'a fait remarquer en plus d'un endroit S. Augustin (3). Les Actes nous rapportent que Simon, ce magicien de Samarie, voyant que « l'Esprit-Saint était *donné* aux baptisés par l'imposition des mains des apôtres, offrit à ceux-ci de l'argent. Donnez-moi, leur dit-il, ce pouvoir que tous ceux à qui j'imposerai les mains, reçoivent le Saint-Esprit. Périsse avec toi ton argent, lui répondit Pierre, toi qui as pensé que le *Don de Dieu* peut s'acheter à prix d'argent (4). » Le Seigneur lui-même avait dit à ses disciples : « Vous recevrez le don de l'Esprit-Saint », c'est-

(1) S. August., de Fid. et Symbol., n. 19.
(2) S. August., de Trinit., L. V, c. 14.
(3) Id., *ibid.* L. XV, c. 19.
(4) Act., VIII, 17-21.

à-dire le don qui est l'Esprit, puisque c'est ce divin Esprit qu'il leur promettait (1).

A la Samaritaine, étonnée qu'il lui demandât à boire, Jésus-Christ avait déjà répondu : « Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu lui en aurais peut-être demandé, et il t'eût donné de l'eau vive... de cette eau qui devient, en celui qui la boit, une source jaillissante jusqu'à la vie éternelle (2). » Et cette eau, don de Dieu, n'est autre que le Saint-Esprit. En effet, après avoir raconté comment Jésus criait dans le temple : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ; qui croit en moi... des fleuves d'eau vive couleront de son sein », l'Évangéliste ajoute immédiatement : « Il disait cela à cause de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui (3). »

Cette eau vivante et vivifiante est donc le Saint-Esprit, et c'est elle que Jésus appelle *le don* de Dieu. Voilà pourquoi S. Paul, parlant des fidèles, ne craint pas d'affirmer que tous « nous sommes abreuvés dans un même Esprit (4) ; » ou, comme a lu S. Augustin, « tous nous avons bu le même Esprit (5). » Ce même saint docteur, ayant rapporté ces textes et d'autres du même genre, conclut en ces termes : « Il y a bien d'autres témoignages dans les Écritures pour nous attester de concert que le don de Dieu est l'Esprit-Saint, en tant qu'il est donné à ceux qui aiment Dieu par lui. Toutefois il serait trop long de les recueillir tous... Mais, puisque nous savons que le Saint-Esprit est appelé le Don de Dieu, ne nous troublons pas, quand on nous parle du don de l'Esprit-Saint : mais

(1) Act., II, 38.
(2) Joan., IV, 10. 14.
(3) Joan., VII, 37-39.
(4) Cor., XII, 13.
(5) S. August., de Trinit., L. XV, c. 19.

reconnaissons là ce même genre de locution qui fait parler S. Paul du dépouillement du corps de chair, *in expoliatione corporis carnis* (1). Le corps de chair n'est pas autre chose que la chair ; ainsi le don de l'Esprit-Saint est l'Esprit-Saint lui-même (2). »

Donc le titre de don est en toute vérité singulièrement propre à la troisième personne.

3. — Mais, si solidement établie qu'elle paraisse, cette doctrine offre de sérieuses difficultés qu'il nous faut éclaircir. En effet, si l'Écriture nous enseigne que l'Esprit-Saint nous est *donné* de Dieu, elle nous assure aussi que le Père nous a *donné* son Fils unique, et l'on ne voit pas ce qui pourrait empêcher le Père de se *donner* lui-même à nous. Par conséquent, la qualité de Don n'est pas tellement propre au Saint-Esprit qu'elle n'appartienne aux deux autres personnes. Comment donc serait-elle son caractère distinctif ?

Pour resoudre cette question, quelques remarques sont nécessaires. Le don, pris suivant la signification la plus generale du mot, se dit de tout ce qui est apte à être donné gratuitement et libéralement, à quelque titre qu'il appartienne au donateur, soit par identité, soit de toute autre manière. Dans cette acception, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont également de leur nature un don « *Donum Dei* ». Pourquoi ? Parce que tout ce qui caractérise l'essence du don, se retrouve en Dieu, quelque personne que l'on envisage.

En effet, Dieu, considéré en lui-même, est souverainement apte à être donné : car le bien suprême, source de tout bien, tend de sa nature à se communiquer ; et c'est

(1) Coloss., II, 11.

(2) S. Aug., de Trinit., L. XV, n. 35-37 cum antec. ; col. L. V, n. 16, 17.

par là que, sans éprouver ni changement ni défaillance en lui-même, il élève sa créature et la porte au plus haut degré de perfection. N'avons-nous pas vu que le don créé de la grâce nous est octroyé de Dieu comme le moyen nécessaire de posséder le don incréé et d'en jouir ? De plus, la donation que Dieu fait de lui-même est souverainement gratuite et libérale : car lui seul répand ses largesses, sans que rien puisse l'obliger à donner, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce ; lui seul peut donner à l'infini, puisqu'il se donne lui-même ; lui seul enfin donne sans retirer pour lui-même aucun profit, aucune utilité des dons qu'il fait, puisqu'il est tout le bien. Aussi, peut-on dire de Dieu que lui seul « est absolument libéral, parce qu'il n'agit pas pour son utilité propre, mais uniquement à cause de sa bonté » (1).

Il serait oiseux de vouloir montrer que la troisième des conditions contenues dans notre définition se réalise en Dieu, qu'il soit Père, Fils, ou Saint-Esprit. Pourrait-il ne pas s'appartenir à lui-même celui dont l'être est l'essence, tellement son propre bien, que lui supposer quelque dépendance, c'est détruire l'idée même de Dieu ? Donc, en Dieu, la qualité de « don » est essentielle et par conséquent commune.

Dans un sens plus strict, le don se dit d'une chose libéralement donnée, mais distincte du donateur. Et c'est ainsi qu'il n'y a que le Fils et le Saint-Esprit à pouvoir être donnés : le Fils par son Père, le Saint-Esprit par le Père et le Fils. Me demandez-vous pourquoi le Père lui-même ne pourrait être le don incréé des autres personnes, lui qui d'une part est le souverain bien, et qui de l'autre se distingue tout autant d'elles, qu'elles-mêmes sont distinctes de lui ; la réponse est aisée. C'est que, s'il peut

(1) S. Thom., I p., q. 44, a. 1, ad 1 ; col. 2. 2, q. 132, a. 1, ad 1.

être donateur, il ne peut lui-même être donné que par lui-même : car une personne divine, pour être donnée, doit en quelque manière appartenir à qui la donne. Or, on ne peut concevoir en Dieu que deux modes d'appartenance : l'un fondé sur l'identité de la personne avec elle-même, l'autre, sur la procession d'origine. Aussi la sainte Écriture qui nous parle de la donation de la seconde et de la troisième personne (1), est constamment muette au sujet de la première.

Enfin, dans une signification encore plus restreinte, le don peut se prendre pour ce qui, de sa nature, est le premier don que fait un donateur, celui qui précède les autres en qualité de principe. A ce titre, l'Esprit-Saint est singulièrement le Don de Dieu. C'est que par son mode d'origine il est l'Amour personnel, procédant comme Amour du Père et du Fils, et, par conséquent, comme le premier des dons, le don par excellence. En effet, dit S. Thomas, d'où j'ai tiré toute cette doctrine (2), le premier don ne peut être que l'amour : car le don proprement dit ne va pas sans la gratuité. Or, la gratuité dans les dons a pour cause l'amour. Si je fais gratuitement largesse, c'est que je veux du bien au donataire ; en d'autres termes, c'est que j'aime. Aimer, qu'est-ce autre chose que *donner* son amour ? Donc, procéder du Père et du Fils comme amour, c'est être par là même leur don, le don infini, le don incréé. Et c'est dans ce sens que S. Augustin a dit que « par le don qui est l'Esprit-Saint, les membres de Jésus-Christ reçoivent les dons propres à chacun d'eux » (3).

Le don, considéré dans son acception *propre* se pre-

(1) Joan., III, 16 ; XIV, 16.
(2) S. Thom., I p., q. 38, a. 1 et 2.
(3) S. Aug., de Trin., l. XV, 32-36.

sente avec un double rapport. Un rapport au donateur, c'est-à-dire à la personne qui le possède et qui le fait ; et ce rapport n'est pas autre chose en Dieu que la relation d'origine. Un rapport au donataire, je veux dire à la créature raisonnable qui seule est capable de recevoir le Saint-Esprit et d'en jouir. Comment, en effet, concevoir un don sans penser à qui peut le donner et le recevoir ? N'allons pas croire pourtant que pour avoir le caractère de don, l'Esprit-Saint doive être actuellement, possédé par la créature. Ce faisant, on lui dénierait cette propriété personnelle, puisque, donné seulement dans le temps, il aurait existé de toute éternité sans être le Don de Dieu. Pour que le Saint-Esprit ait ce caractère distinctif, il suffit qu'il tienne de son éternelle procession l'aptitude et comme une tendance à être donné, suivant le bon plaisir de Dieu, le maître de tout don parfait. « Ce n'est pas, en effet, une seule et même chose d'être don, et d'être donné : car le don peut exister avant d'être dônné ; mais il n'est pas donné, si personne ne l'a reçu » (1).

Ce que j'ai dit sur le double rapport que présente à l'esprit l'idée du don, il faut l'entendre aussi de la sainteté sanctifiante, cet autre caractère hypostatique du divin Esprit. En effet, quand j'appelle le Saint-Esprit la sainteté du Père et du Fils, j'affirme, non pas qu'il soit formellement ce par quoi l'un et l'autre sont saints, mais qu'il en procède comme le souffle, l'irradiation, l'éternel parfum de leur commune sainteté : et quand je le nomme Sainteté sanctifiante ou Vertu sanctificatrice, je me le représente comme la source de toute sainteté pour les

(1) S. August., de Trinit., L. V, n. 16. « Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam detur ; donatum autem nisi datum fuerit nullo modo dici potest ».

créatures, et par là même j'énonce son rapport avec ces mêmes créatures, considérées comme étant ou pouvant devenir par lui justes et saintes.

De même, en affirmant du même Esprit qu'il est l'Amour du Père et du Fils, l'Amour personnel, j'exprime encore, au moins d'une manière confuse, ce double rapport. Il ne peut mériter ce titre qu'à la condition d'être le fruit de leur commune dilection. Or, l'amour, par lequel Dieu nous aime, est celui-là même par lequel le Père aime le Fils, et le Fils, son Père.

On peut donc affirmer, en toute vérité, que le Père et le Fils nous aiment, comme ils s'aiment eux-mêmes, par le Saint-Esprit : car ces termes, à les bien prendre, ne signifient qu'une chose, à savoir que, en s'aimant et nous aimant d'un même acte infini d'amour, ils produisent un terme substantiel qui se rapporte à tous les objets du divin amour : premièrement à la bonté souveraine, et secondairement au bien des créatures (1). On peut ajouter que sans le Saint-Esprit, Amour personnel, ni le Père ni son Fils unique ne pourraient nous aimer, parce que leur ravir le terme de leur mutuel amour serait équivalemment détruire cet amour. C'est dans le même sens que les saints docteurs, comme je l'ai fait observer déjà, reprochaient aux Ariens d'enlever au Père et l'intelligence et la sagesse en lui refusant un Verbe immanent et consubstantiel. Point d'intelligence ni de volonté *en acte* sans un terme produit intérieurement qui soit ou le verbe ou l'amour (2).

Tout ce que nous venons d'écrire sur les caractères personnels du Saint-Esprit, se trouve en raccourci dans

(1) S. Thom., 1 p., q. 37, a. 2

(2) Cf. Petav., de Trinit., L. VI, c. 9 ; S. Thom., de Potent., q. 10, a. 1 ; cont. Gent., L. IV, c. 14.

un texte de S. Augustin. « L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu, c'est le Saint-Esprit ; cet Esprit par lequel est répandue dans nos cœurs la charité de Dieu, qui nous fait les hôtes et le temple de la Trinité. Voilà pourquoi l'Esprit-Saint est aussi nommé très justement le Don de Dieu. Et ce Don quel est-il, si ce n'est la *Charité* qui mène à Dieu, et sans laquelle aucun autre don ne peut conduire à Dieu » (1).

Mener à Dieu, conduire à Dieu, qu'est-ce autre chose que sanctifier ? Par conséquent, ces trois caractères du Saint-Esprit, caractère d'Amour, caractère de Don, caractère de Sainteté, sont si essentiellement unis que chacun d'eux appelle les autres ; ou plutôt ils ne forment au fond qu'une seule et même propriété, celle qui fait de l'Esprit-Saint l'Amour personnel : car cet Amour est la Sainteté subsistante et sanctifiante, et le Don primordial sur lequel s'appuient et d'où procèdent tous les dons. Si donc l'enchaînement entre les caractères du Saint-Esprit est si étroit, qu'on ne pourrait affirmer ou nier l'un sans affirmer ou nier les autres ; lors même que les Pères d'Orient se seraient appesantis davantage sur celui-ci, et les Pères d'Occident sur celui-là, on ne pourrait en conclure aucune diversité dans la doctrine : car, encore une fois, ces caractères se compénètrent, et ne sont qu'une même propriété considérée sous différents points de vue.

**4.** — Le Saint-Esprit porte encore un dernier nom chez les Pères : ils l'appellent « la plénitude, le complément de la Trinité » (2). C'est qu'il est le terme suprême de la vitalité divine : car si le Père est dans le sein de Dieu un principe sans principe, si le Fils, né du Père comme de son principe, est à son tour avec lui principe du Saint-

(1) S. August., de Trinit., L. XV, n. 32.

(2) S. Cyrill. Alex., L. X, in c. XV Joan. P. Gr., t. 74, p. 417 ; col. Thesaur. Assert. 34. P. Gr., t. 75, p. 607.

Esprit, le Saint-Esprit, lui, ne verse son infinie perfection dans aucune autre personne. Le torrent de la vie divine, parti du Père comme d'une source éternellement pleine, s'arrête dans son cours à ce divin Esprit. Et la raison même se rend compte qu'il en doit être ainsi.

Dans un esprit excellemment pur, comme est notre Dieu, toute procession immanente doit se faire ou par voie de connaissance ou par voie d'amour, et de part et d'autre le terme est essentiellement un, parce qu'il est essentiellement infini. Otez l'Esprit-saint, vous n'avez pas l'épanchement d'amour, qui suit naturellement la contemplation de la suprême beauté : Dieu donc serait imparfait. Mettez, au contraire, une quatrième personne après le Saint-Esprit ; et ce serait encore l'altération de l'être divin, puisque vous devriez avoir une procession que repousse la nature même d'un esprit souverainement spirituel et souverainement parfait. Donc, loin de voir, dans cette apparente stérilité du Saint-Esprit, je ne sais quelle infériorité qui le rabaisse au-dessous des deux autres personnes, c'est son éternel honneur d'être si pleinement Dieu, si grand, si aimable et si bon que toute autre personne, venant après lui, renverserait de fond en comble toute l'économie de la divine essence, et ternirait sa propre gloire : car il n'apparaitrait plus comme l'épanouissement complet de cette vie par excellence, qui est la divinité même.

Ces considérations pourraient sembler trop longues, au moins dans un ouvrage dont le grand mystère de la Trinité n'est pas l'objet spécial. J'espère pourtant qu'on en saisira l'utilité, la nécessité même, quand on aura vu de quelle importance elles sont pour l'intelligence du rôle attribué par l'Écriture et les documents ecclésiastiques au Saint-Esprit, dans les œuvres de la grâce et de la gloire.

## CHAPITRE III

### Conséquences des caractères personnels. — Le Saint-Esprit cause de notre adoption

1. — Deux éléments concourent essentiellement à l'adoption des enfants de Dieu : la grâce créée, et la grâce incréée ; en d'autres termes, la participation finie de la nature divine avec les privilèges qu'elle apporte, et l'habitation substantielle de Dieu dans l'âme sanctifiée. Or, s'il est une vérité manifeste, c'est que le bienfait de l'adoption, considérée soit en elle-même soit dans ses principes constitutifs, est singulièrement attribué au Saint-Esprit par les Écritures et par les interprètes de la révélation.

Quand j'interroge nos saints Livres pour leur demander qui nous a formés à l'image du Fils éternel, qui nous fait les fils par adoption du Père, ils n'ont qu'une réponse : le Saint-Esprit. C'est l'Esprit-Saint qui crie en nous, c'est-à-dire qui nous donne le pouvoir de dire en toute vérité, comme des fils et non plus comme des esclaves : Père, Père (1) ; lui qui s'unissant à nos âmes nous fait agir en enfants de Dieu ; lui dont la présence intime et l'opération rendent témoignage à notre esprit que nous ne portons pas en vain ce glorieux titre (2) ; lui dont la possession nous fait connaître que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous (3).

(1) Gal., IV, 6-7 ; Rom., VIII, 15.
(2) Rom., VIII, 14, 16.
(3) Joan., V, 13.

La tradition tout entière fait écho sur ce point aux Livres sacrés. Les textes se présenteraient en foule, s'il était besoin d'en apporter à l'appui d'une vérité si manifeste. Qui ne sait, par exemple, combien de fois, en parlant du baptême, elle nous représente l'Esprit de Dieu porté sur les eaux, comme aux premiers jours du monde, pour les féconder et leur infuser la vertu de produire les enfants de Dieu ? C'est dans un but semblable qu'elle nous montre le Saint-Esprit qui descend sous la forme d'une colombe, au baptême de Jésus-Christ, non certes pour le sanctifier lui-même, mais pour figurer ce qu'il fera dans les membres du Christ, au sacrement de leur renaissance et de leur adoption.

Il est impossible de ne pas reconnaître, dans tous ces textes et d'autres semblables, un merveilleux parallèle entre la génération temporelle du Fils par nature et la naissance spirituelle des fils adoptifs. Comment cela se fera-t-il ? Comment deviendrai-je la mère de mon Dieu, moi dont la virginité ne connaît pas d'homme ? C'était la question que la divine Marie posait à l'ange. « Et Gabriel lui répondit : L'Esprit-Saint descendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre » (1). Comment un homme déjà vieux pourrait-il renaître, demande à son tour, mais avec un cœur moins pur et moins docile, Nicodème, ce pharisien à qui Jésus-Christ prêche la régénération spirituelle des enfants d'adoption ? Et Jésus lui répond : « En vérité, en vérité, nul ne peut entrer au royaume de Dieu, s'il ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit » (2) : de l'eau, comme d'une cause instrumentale et secondaire ; du Saint-Esprit, comme de la cause principale et souveraine.

(1) Luc., I, 34-35.

(2) Joan., III, 4-5. Cf. L. I, c. 2, p. 21-23.

J'ai lu chez quelques anciens docteurs, et notamment dans S. Irénée, que l'Esprit de Dieu est « la semence vivante et vivifiante du Père » (1). Figure hardie, devant laquelle semblent avoir reculé presque tous les Pères venus après lui, par crainte peut-être de l'abus qu'on en pourrait faire. En tout cas, pourvu qu'on la purifie de tout ce qu'elle pourrait avoir de matériel, elle rend avec bonheur le double rôle de l'Esprit de Dieu dans la conception du Verbe fait homme, et dans la formation des fils adoptifs, ses copies et ses frères (2). De part et d'autre, c'est la vertu fécondante de l'Esprit de Dieu qui opère, là dans le sein de la Vierge, ici dans celui des eaux, suivant une comparaison plus d'une fois employée par l'Église.

Je n'irai pas plus loin dans ce parallèle. Ce que j'en ai dit, est plus que suffisant, non seulement pour nous montrer dans le Saint-Esprit l'auteur et la source de notre adoption, mais encore pour nous apprendre quel sens il faut donner à cette formule. L'analogie, je dirais presque l'identité des expressions, nous avertit assez que définir le rôle du Saint-Esprit dans la conception de l'Homme-Dieu, c'est donner aussi l'intelligence de ce qu'il est dans notre naissance surnaturelle.

**2**. — Or, que nous enseigne la théologie sur la signification de cette formule du symbole ou d'autres équivalentes : « Conçu du Saint-Esprit ? » Est-ce que le Saint-Esprit est le principe qui, s'unissant à l'humanité du Sauveur, constituerait formellement le Dieu fait homme? Ce serait une hérésie de le croire, et rien dans les textes n'autorise une pareille interprétation. Dirons-nous, au moins, que l'opération que forma Notre-Seigneur dans les

(1) S. Iren, de Haeres., L. IV, c. 31, n. 2. P. Gr., t. 7, p. 1069.
(2) S. J. Damasc., de F. Orthod., L. III, c. 2. P. Gr., t. 94, p, 985, col. S. Thom., 3. p., q. 32, a. 2, ad 2.

entrailles sacrées de la Vierge était l'opération propre et personnelle du Saint-Esprit ? Non encore : car la foi nous apprend que les opérations extérieures de Dieu, de quelque nature qu'elles soient, et quelque effet qu'elles produisent, sont communes aux trois divines personnes. « Mon Père, répondait Jésus aux pharisiens hypocrites et envieux qui lui reprochaient de violer le sabbat par ses œuvres miraculeuses, mon Père agit toujours et j'opère également. Tout ce que fait le Père, le Fils le fait comme lui » (1). Un seul et même Dieu ne peut avoir qu'une nature, qu'une volonté, qu'une puissance, et par suite qu'une seule indivisible action.

Et pourquoi donc attribuer si constamment au Saint-Esprit ce qui n'est aucunement de lui comme principe formel, ni de lui seul comme cause efficiente ? C'est ici qu'il faut nous reporter aux lois de l'appropriation. Sans doute, l'opération mystérieuse qui va former l'humanité du Sauveur et l'unir substantiellement au Verbe éternel, n'est d'aucune personne en propre. Mais cette opération, toute commune qu'elle est, présente une affinité particulière et des analogies spéciales avec les propriétés de ce divin Esprit ; et c'est le fondement de l'appropriation.

Laissons encore une fois la parole au docteur Angélique. Après avoir déclaré que la conception du corps de Notre-Seigneur est l'œuvre de la Trinité tout entière, il considère trois raisons principales qui nous obligent à *l'attribuer* singulièrement au Saint-Esprit (2). Il faut les traduire presque en entier, puisque, en les rapportant, nous donnerons par là même ce qui fait approprier au même Esprit le mystère de l'adoption.

(1) Jean, V, 17-19.

(2) S. Thom., 3 p., q. 32, a. 1. Cf. Léon XIII, Encycl. *Divinum*, 1897.

« Ce qui réclame cette appropriation, dit-il, c'est d'abord la cause de l'Incarnation, envisagée du côté de Dieu. Car le Saint-Esprit est personnellement l'amour du Père et du Fils. Or, l'Incarnation du Fils de Dieu, dans le sein très pur de la Vierge, est excellemment une œuvre d'amour : car le Sauveur a dit lui-même en son Évangile : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (1). Ce qui la demande encore, c'est la cause de l'Incarnation, considérée du côté de la nature que le Verbe a faite sienne. En effet, nous apprenons par là que, si l'humanité du Sauveur est entrée dans l'unité de sa personne, ce n'a pas été mérite de sa part, comme l'ont rêvé certains hérétiques, mais simple libéralité, bonté toute pure. N'est-ce pas au Saint-Esprit, le Don substantiel de Dieu, que l'Écriture attribue toute grâce, suivant la parole de l'Apôtre : il y a grande diversité de grâces, mais il n'est qu'un même Esprit (2). Ce qui la demande enfin, c'est l'Incarnation, prise du côté de son terme : car elle allait à faire de l'homme, conçu par la Vierge Marie, le Saint par excellence et le Fils éternel du Père. Or, la troisième personne de la Trinité n'est-elle pas l'Esprit-Saint, l'Esprit de la sanctification (3)? »

On le voit, c'est par les trois caractères personnels que nous avons étudiés dans le Saint-Esprit, et le triple rapport du mystère avec ces mêmes caractères, que le docteur Angélique rend compte de l'appropriation faite au Saint-Esprit d'une œuvre essentiellement commune aux trois personnes.

Que faut-il pour que les mêmes considérations nous fassent entendre comment et pourquoi l'œuvre de l'adop-

(1) Joan., III, 16.
(2) I Cor., XII, 4.
(3) Rom., I, 4 ; Luc., I, 35.

tion est singulièrement affirmée du Saint-Esprit ? Changer simplement les termes. Elle aussi est l'œuvre de l'amour (1) ; elle aussi prévient tout mérite ; elle aussi va directement à la vie surnaturelle des adoptés, c'est-à-dire à la sainteté. Ajoutons qu'elle est le plus haut complément de la nature raisonnable, et que, par conséquent, à ce point de vue encore, elle a son affinité spéciale avec celui qui nous est apparu comme la dernière perfection de la Trinité, le sceau des processions divines.

Il en est peut-être pour qui cette idée d'appropriation n'est guère qu'un mot, vide de sens, incapable de fournir l'explication des faits et des textes qu'on veut interpréter à son aide. Mais j'imagine qu'ils en jugeraient tout autrement, s'ils avaient assez médité ce qu'elle suppose et ce qu'elle renferme. N'est-ce donc rien que de dire du Saint-Esprit qu'il a, dans sa propriété personnelle, des raisons particulières d'être considéré comme l'auteur de notre adoption ; des titres que ne possèdent pas les autres personnes en vertu de leur caractère hypostatique, et, par conséquent, un droit singulier à réclamer pour soi tout ce qui concourt à faire de nous les enfants adoptifs de Dieu ? Et voilà ce qu'est pour les Scolastiques et pour nous l'appropriation.

On comprend donc pourquoi la sainte Écriture, et l'Église après elle, voulant nous donner quelque intelligence des mystérieuses propriétés de l'Esprit divin, affirment spécialement de lui ce qui de sa nature est l'œuvre commune de toute la Trinité. On entrevoit également quel sens il faut donner soit à ces expressions, soit à d'autres du même genre, que nous citons au premier livre : « Toute créature (sanctifiée) devient participante du Verbe *dans* le Saint-Esprit : c'est *par* l'Esprit que nous

(1) Bossuet, médit. sur l'Évang. Serm. sur la montagne, 22e jour.

participons à la nature divine... *par* lui que nous sommes renouvelés » (1) ; *par* lui que le Christ est formé en nous (2). Car toutes ces divines faveurs ne sont pas autre chose en substance que la grâce de l'adoption.

(1) S. Athan., ad Serap., ep. 1, n. 22-24. P. Gr., t. 26, p. 582, sqq.
(2) S. Cyril., de Trinit., Dial. VIII. *l. cit.*

Le pape S. Léon a très heureusement résumé les idées contenues dans ce chapitre : « Cujus spiritalem originem in regeneratione quisquis consequitur ; et omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu replente fontem qui replevit et Virginem ». S. Leo M. sermo in Nativ. Dom. 4. P. L. t. 54, p. 206. Et encore : « Factus est (Unigenitus) homo nostri generis, ut nos divinae naturae possimus esse consortes. Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis ; dedit aquae quod dedit matri : virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus sancti quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, aedem facit ut regeneret unda credentem ». Idem Serm. in Nativ. Dom. 5. Ibid. p. 211.

Il ne sera pas inutile, en terminant ce chapitre, de noter que Léon XIII, dans son Encyclique *Divinum illud munus*, a confirmé de son autorité, la doctrine commune de l'appropriation. « Non quod perfectiones cunctae (divinitatis) atque opera extrinsecus edita Personis divinis communia non sint ;... verum quod ex comparatione quadam et propemodum affinitate quae inter opera ipsa et personarum proprietates intercedit, ea alteri potius quam alteri addicuntur, sive ut aiunt, approprientur » D'où il suit que les œuvres sanctifiantes sont attribuées généralement au Saint-Esprit.

# CHAPITRE IV

## Conséquences des propriétés personnelles du Saint-Esprit. — Comment en lui et par lui nous avons la Grâce incréée ? De sa mission dans les âmes.

Nous avons parlé de deux éléments constitutifs de notre être surnaturel : la grâce incréée et la grace créée ; celle-ci inhérente à l'âme et la figurant à l'image du Fils unique ; celle-là demeurant dans l'âme par sa substance, pour être à la fois le principe et le terme des dons surnaturels qui la transforment. Il s'agit d'étudier ce qu'est le Saint-Esprit dans cette double grâce. Commençons par la grâce incréée.

**1.** — Quand les Écritures et la Tradition rappellent la venue de la Trinité dans les fils d'adoption, il ne leur suffit pas d'attribuer de préférence cette habitation mystérieuse à l'Esprit de Dieu ; elles nous apprennent encore que c'est *par* l'Esprit-Saint, et *dans* l'Esprit-Saint, que le Pere et le Fils s'unissent aux âmes pour y faire leur demeure parmanente. L'Orient et l'Occident n'ont qu'une voix pour l'affirmer. « *Par* l'Esprit-Saint la Trinité tout entière habite en nous », écrit le grand évêque d'Hippone (1). S. Basile répète avec lui : « L'union avec Dieu se fait *par* l'Esprit : car Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs pour y crier : Abba, Père » (2).

« C'est *dans* l'Esprit que la créature devient participante du Verbe, et nous tous nous n'entrons en communion avec Dieu que *par* lui... Puis donc que nous sommes participants du Christ et de Dieu (le Père), il est manifeste

(1) S. August., de Trinit., L. XV, c. 18, n. 32.
(2) S. Basil., de Spir. S., c. 19. P. Gr., t. 32, p. 155.

que l'Onction et le sceau qui est en nous, n'est pas de la nature des choses créées, mais de la nature du Fils, puisque celui-ci nous unit au Père *par* l'Esprit qui est en lui » (1). Ainsi parle S. Athanase ; et telle est aussi la doctrine que S. Cyrille exprime presque dans les mêmes termes et contre les mêmes adversaires : « Comment l'Esprit serait-il une chose créée, lui *par* qui nous devenons participants du Père et du Fils ?... Oui, Dieu est en nous *par* l'Esprit-Saint » (2).

Écoutons de nouveau S. Basile : « Je vois Dieu (le Père) et l'Esprit habiter inséparablement ensemble dans les créatures. Pour toi, Eunomius, parce que tu ne peux nier que dans les témoignages qui nous révèlent cette présence, il s'agisse de l'Esprit incréé, tu prétends que c'est Dieu (le Père) qui y porte le nom d'Esprit. Mais ne sais-tu pas que Dieu n'habite pas *par* lui-même dans la créature, et qu'il n'est permis à personne d'entendre Dieu (le Père), où l'on nous parle de l'Esprit de Dieu ? L'apôtre, en effet, les distingue ouvertement l'un de l'autre quand il écrit : Dieu nous l'a révélé par son Esprit... Nous nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui est de Dieu. »

Il semblerait vraiment que les deux premières personnes attendent l'intervention de la troisième pour descendre en nous. Ce serait pour cela que, voulant habiter dans un cœur, elles *l'envoient* devant elles, afin de leur en ouvrir les portes, et le transformer en un temple digne de leur majesté suprême.

Or, n'allons pas croire que ce soient là des expressions arbitraires, sans conséquence et sans cause ; un de ces jeux de paroles où se plaisent les orateurs et les poètes. Non : car elles ne reviendraient pas si fréquemment

(1) S. Athan., ep. ad Serap. 1, n. 23, 24, *l. cit.*
(2) S. Cyril. Alex., append. ad Dial. VII de Trinit. P. Gr., t. 75, p. 1124, etc.

dans les écrits les plus dogmatiques des Pères ; encore moins ceux-ci les appuieraient-ils avec une telle insistance sur la parole même de l'Esprit-Saint consignée dans nos Écritures.

Cyrille d'Alexandrie commente ce passage de la 1re épitre aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint qui est en vous, et que vous avez reçu de Dieu » (1). « Donc, s'écrie le saint docteur, nous sommes les temples du Dieu vivant. Et comment cela se fait-il ? Parce que le Christ *habite en nous* par le Saint-Esprit, et qu'il a dans sa propre nature celui d'où il émane substantiellement, Dieu son Père » (2).

Mais nulle part ils n'insistent plus sur cette idée que dans leurs interprétations de ce beau texte de S. Jean : « Ce qui nous fait connaître que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, c'est qu'il nous a rendus participants à son Esprit » (3). « Donc, conclut S. Athanase, en vertu de la grâce du Saint-Esprit qui nous a été donnée, nous sommes en Dieu, et lui, en nous. En conséquence, parce qu'il est l'Esprit de Dieu, quand il est en nous, nous qui possédons cet Esprit, nous sommes vraiment en Dieu, et Dieu pour la même cause habite en nous » (4). Et S. Augustin : « En cela nous connaissons que nous demeurons en Dieu et Dieu en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit. Très bien ; Dieu soit béni ! Nous savons que Dieu habite en nous. Mais cela même qui nous l'a fait savoir ? Parce qu'il nous a donné de son Esprit ? Et d'où sais-tu qu'il t'a donné de son Esprit ? Interroge ton cœur ; s'il est plein de charité, tu as en toi l'Esprit de Dieu. Mais qui nous apprend cette

(1) I Cor., VI, 19 ; cf. II Cor., VI, 16-17.
(2) S. Cyril. Alex. in h. l. P. Gr., t. 74, p. 371.
(3) I Joan., IV, 13.
(4) S. Athan. Or. 3, c. Arian., n. 23. P. Gr., t. 26, p. 373.

liaison nécessaire entre la demeure de l'Esprit-Saint et la charité ? C'est Paul quand il dit : La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (1).

Continuons de prêter l'oreille au même S. Augustin. Il cherche s'il n'y aurait pas dans les Écritures un texte, où le Saint-Esprit serait explicitement désigné par le nom de charité. Ce texte, il croit, à tort peut-être, l'avoir trouvé dans ces paroles de S. Jean : Dieu est charité (2). Je n'examinerai pas toutes les preuves qu'il en apporte, bien qu'elles contiennent d'utiles enseignements. Contentons-nous de relever la seconde partie de son argumentation. « Nous trouvons, dit-il, que l'Écriture appelle manifestement l'Unique, la sagesse de Dieu (3). Trouverons-nous aussi que l'Esprit-Saint porte quelque part le nom de charité ? Oui, si nous méditons diligemment les paroles de l'Évangéliste. Mes bien-aimés, dit-il, aimons-nous les uns les autres, parce que la charité est de Dieu. Et il ajoute : Quiconque aime est né de Dieu ; et qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, parce que la charité est Dieu (4). La charité *est Dieu*, la *charité est de Dieu*. Donc la charité c'est Dieu de Dieu. Mais si le Saint-Esprit est Dieu de Dieu, parce qu'il procède de Dieu le Père et de Dieu le Fils, le Fils lui-même est né de Dieu le Père, et par suite, il est, lui aussi, Dieu de Dieu. Lequel des deux sera la charité ? Mettons de côté le Père, puisque lui n'est pas de Dieu. Est-ce le Fils ; est-ce le Saint-Esprit ? La suite va nous éclairer...

« En cela, dit l'Évangéliste (5), nous connaissons que

(1) S. Aug. in ep. Joan ad Parth Tr. VIII, n. 12.

(2) I Joan., IV. 8.

(3) I Cor., I, 24.

(4) I Joan., IV, 7-8.

(5) *Id. Ibid.*, 13.

nous demeurons en lui (Dieu) et lui en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit. Donc, c'est l'Esprit qu'il nous a donné, qui nous fait demeurer en Dieu *et lui en nous*. Or, cette mutuelle immanence est l'œuvre de la charité. L'Esprit-Saint est donc le Dieu Charité.... et c'est de lui que parle singulièrement l'Écriture, quand elle dit : Dieu est Charité. Donc l'Esprit-Saint, Dieu procédant de Dieu, allume dans l'âme à qui il est donné, la charité pour Dieu et pour le prochain, et lui-même est Charité : car c'est de Dieu seul que vient au cœur de l'homme l'amour qu'il a pour Dieu.... Donc la Charité qui est de Dieu et qui est Dieu, est proprement le Saint-Esprit qui répand dans nos cœurs la charité, c'est-à-dire cet amour de Dieu par lequel toute la Trinité habite en nous. *Dilectio igitur quæ ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas.* C'est pourquoi le Saint-Esprit, quoiqu'il soit Dieu, est nommé très justement le Don de Dieu (1). Don divin par lequel il faut entendre la charité, cette charité qui mène à Dieu et sans laquelle aucun autre don ne peut nous conduire à Dieu » (2).

2. — Ce texte du grand évêque est précieux. En effet, après nous avoir appris que l'Esprit-Saint est personnellement Amour ; et que par cet Amour la Trinité tout entière habite en nous, il explique encore, en partie du moins, le sens vrai du rôle attribué d'une manière si constante au Saint-Esprit.

Envoyé par le Père et le Fils, Don commun de leur amour pour les hommes, le Saint-Esprit attire Dieu vers nous et nous attire nous-mêmes à Dieu : c'est là sa fonction. Comment l'expliquer ? On peut donner cette

(1) Act., VIII, 20.
(2) S. Aug., de Trin. XV, c. 17 et 18, n. 31 et 32.

explication sous plusieurs formes qui toutes remontent aux caractères hypostatiques du Saint-Esprit, comme des conséquences à leur principe. Commençons par celle que nous offre l'Ange de l'École. C'est au fond celle-là même que vient de nous suggérer le grand Augustin.

Le Docteur Angélique suppose deux principes que nous avons pleinement démontrés : le premier que Dieu ne peut être séparé ni de ses effets ni de ses dons ; l'autre, que les œuvres d'amour, et tout spécialement la charité, doivent être l'attribution de l'Amour personnel, c'est-à-dire du Saint-Esprit. Cela posé, voici comment il raisonne : « Il faut de toute nécessité que là où est l'effet de Dieu, Dieu, cause efficiente, s'y trouve aussi. Donc, parce que la charité qui nous fait aimer Dieu, est en nous par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit lui-même doit demeurer en nous, tant que nous conservons en nous la charité. Et voilà pourquoi l'apôtre a dit : Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que le Saint-Esprit habite en vous ? (1). Il est en nous, dis-je, pour nous rendre par la charité les amis (les amants, *amatores*) de Dieu. Donc, puisque c'est la loi de l'amour que l'objet aimé soit dans celui qui l'aime, en tant qu'il l'aime, il est nécessaire que par le Saint-Esprit habitent également en nous et le Fils et le Père. Aussi le Seigneur a-t-il dit en son Évangile : Nous viendrons à lui, c'est-à-dire à celui qui aime Dieu, et nous ferons notre demeure en lui (2)....

« De plus, il est manifeste que Dieu porte un amour spécial à ceux qu'il a faits ses amis par l'opération de son Esprit : car ce n'est qu'en aimant qu'il les a gratifiés d'un bien si précieux. Aussi lisons-nous de Dieu qu'il a dit : Moi, j'aime ceux qui m'aiment (3). En effet, ce n'est

(1) I Cor., III. 16.
(2) Joan., XIV, 23.
(3) Proverb., VII, 8.

pas nous qui les premiers avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a prévenus par son amour (1). Or, nous l'avons dit, tout objet aimé est en celui qui l'aime. Il faut donc que par l'*Esprit-Saint* non seulement Dieu soit en nous, mais que nous-mêmes nous soyons en Dieu. C'est pourquoi il est dit en S. Jean (2) : « Qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui. » Et encore : « Ce qui nous fait connaître que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous, c'est qu'il nous a donné de son Esprit » (3).

S. Thomas, comme on a pu le remarquer, parmi tous les effets de la divine largesse, a choisi tout spécialement la charité pour en faire la base de son interprétation. Mais toutes les autres opérations de Dieu qui se réfèrent à l'ordre de la grâce, peuvent servir de point de départ pour l'explication qui fait le but de nos recherches. C'est que tous ces effets, de quelque nature qu'ils soient, et sous quelque forme qu'ils se présentent, sont des *dons* de Dieu ; qu'ils émanent de son amour, qu'ils tendent à parfaire l'œuvre de notre sanctification, qu'ils ont pour fin plus ou moins prochaine de nous unir à Dieu ; qu'ils concourent au perfectionnement surnaturel de la nature intelligente ; et, par conséquent, qu'ils sont de ceux que la loi des appropriations nous oblige de rapporter au Saint-Esprit, puisqu'il est l'Amour personnel, la Vertu sanctifiante, le Don du Dieu Très-Haut, le Complément de la Trinité, l'éternelle union entre le Père et le Verbe, son Fils unique. Or, encore une fois, Dieu ne peut être séparé ni de ses dons, ni de ses effets. Si donc les opérations appartenant à l'ordre de la grâce sont de l'attribution spéciale du Saint-Esprit, c'est lui qui doit nous ap-

(1) Joan., IV, 10.
(2) I Joan., IV, 13 et 16.
(3) S. Thom., IV, c. Gent., c. 21.

paraître le premier dans cette venue de Dieu qui se termine à l'habitation permanente.

Un Père du IVe siècle, moins connu peut-être qu'il ne le mérite, Didyme d'Alexandrie, a mis cette vérité dans un grand jour. Lui aussi, comme tous les Pères grecs de cette époque, combat pour la divinité du Saint-Esprit. « Il n'est pas, dit-il, du nombre des substances corporelles, cet Esprit qui habite les âmes et les corps, l'auteur de la sagesse et de la science. Nous ne le rangerons pas non plus parmi les créatures invisibles. Tous ces êtres sont capables de recevoir la sagesse, les vertus et la sainteté ; mais il en est, lui, la cause efficiente et productrice. Oui, l'Esprit-Saint est l'immuable sanctificateur : c'est lui qui donne la science divine et tous les biens ; disons mieux, il *subsiste* dans les dons que nous fait la munificence de notre Dieu. Car, où S. Luc et S. Matthieu racontent le même fait de l'Évangile, l'un d'eux écrit : Combien plus le Père céleste donnera-t-il *du bien* à ceux qui le prient (1), tandis que l'autre a dit : Combien plus votre Père céleste donnera-t-il l'*Esprit-Saint* à ceux qui l'implorent (2). D'où il est manifeste que l'Esprit-Saint est la plénitude des dons venus de Dieu : tellement que les dons n'existent pas sans lui, puisque tous les avantages que nous apportent les dons libéralement répandus par Dieu, découlent de cette source. Il est donc évident que le Saint-Esprit se distingue des créatures corporelles, et même des créatures spirituelles : car les autres substances le reçoivent comme une substance qui les sanctifie ; tandis que lui ne reçoit aucune sainteté venue du dehors, dispensateur et créateur qu'il est de toute sainteté (3). »

Donc le Saint-Esprit est dans les grâces de sanctifica-

(1) Matth., VII, 11.

(2) Luc., XI, 13.

(3) Didym., de Spirit. s., n. 4. P. Gr., t. 39, p. 1135, 1136.

tion, et, par elles, dans les âmes où Dieu les répand, parce qu'il en est le premier auteur. Mais, comme l'opération sanctificatrice est commune aux trois personnes, commune aussi doit être la presence dans les âmes sanctifiees, bien que l'une et l'autre soient particulièrement appropriees au Saint-Esprit. Comprenons maintenant comment le Père et le Fils sont en nous *par leur* divin *Esprit*. C'est la grâce qui les y fait demeurer ; c'est par les operations sanctifiantes qu'ils y viennent (1). Mais, puisque la grâce et tout l'ordre des effets qui s'y rattachent sont par appropriation du Saint-Esprit, il est nécessaire aussi qu'on affirme du même Esprit ce qui tient inséparablement a cette grâce. Ainsi les deux autres personnes sont en nous par le Saint-Esprit, et ce divin Esprit, en se communiquant à nous, nous fait entrer en participation du Fils et du Père (2).

Une dernière interpretation, moins complète que les precedentes, et qui suffit toutefois pour expliquer plus d'un texte des Pères, ressort de l'ordre des processions divines. On sait que plusieurs docteurs de l'Orient, dans leurs contemplations sur cet immobile mouvement de vie

(1) Sup. l. III, c. 3 et 4.

(2) On peut se demander ce que l'on doit concevoir d'abord, ou le Saint-Esprit présent dans l'âme ou le don de la grâce qu'il lui communique. Voici la solution donnée par S. Thomas : « L'ordre de nature entre plusieurs choses peut être considéré sous divers points de vue. Premièrement, du côté de la matière ou du sujet qui reçoit ; à ce point de vue la disposition précède ce qu'elle prépare à recevoir ; et, par conséquent, nous recevons les dons du Saint-Esprit avant le Saint-Esprit lui-même, puisque c'est par la réception des dons que nous lui sommes assimilés (et qu'il s'unit à nous). En second lieu, du côté de l'agent et de la fin ; auquel point de vue la priorité appartient au Saint-Esprit, parce que le Fils nous a donné les autres dons par son amour (le premier don) ». S. Thom., D. 14, q. 2, a. 1, ad ult. quæst.

divine d'où résulte la sainte et indivisible Trinité, se plaisent à considérer le Père comme une source infiniment pleine qui se déverse tout entière dans le Fils, sans s'appauvrir elle-même, et par le Fils dans le Saint-Esprit. Là s'arrête l'écoulement divin. Mais si la loi des *processions* exige que la divinité ne soit pas communiquée dans son identité substantielle à d'autres personnes pour leur appartenir en propre ; toutefois, parce qu'elle est amour et bonté, l'amour infini, la bonté souveraine, elle garde comme une inclination pressante à se déverser encore, non plus en Dieu, mais en dehors de Dieu. Que fera le flot divin pour satisfaire ce besoin d'expansion ? Se morcellera-t-il, comme un fleuve dont la masse est arrêtée par ses digues, lance au moins par dessus quelques jets de ses eaux écumantes ? A Dieu ne plaise que nous ayons cette pensée de la très simple et très une essence divine. Mais dans sa bienheureuse impuissance à devenir la nature de quelqu'un qui ne serait ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, elle peut communiquer à des créatures privilégiées une participation d'elle-même ; et c'est ce qu'elle fait quand elle nous donne sa grâce et s'unit accidentellement à nous par cette même grâce. Or, comme cette divine communication vient de l'amour et de la bonté ; comme elle est encore une suite naturelle, mais libre toutefois, du mouvement éternel qui porte l'Océan de la divinité du Père au Fils et du Fils au Saint-Esprit, il est juste d'en approprier la gloire à cet Esprit, l'Amour personnel et le dernier terme des processions dans le sein de Dieu. J'ai dit : d'en *approprier* ; car, encore une fois, elle est une communication nécessairement commune à la Trinité tout entière.

Parlons des choses divines, suivant nos faibles conceptions et suivant notre langage plus imparfait encore. Au point de départ, je vois la source première qui va déver-

sant sa plénitude dans une seconde personne, et le Père seul produit son Verbe : et le Verbe est dans le Père et le Père est dans son Verbe. Nouveau mouvement et nouvelle communication ; la plénitude, ayant en quelque sorte passé du Père au Fils sans sortir du Père, appartient maintenant à deux personnes divines. Par conséquent, le Saint-Esprit, troisième personne, procède à la fois du Père et du Fils comme d'un seul et même principe ; et le Père et le Fils sont dans l'Esprit-Saint, et l'Esprit est en eux, comme ils sont en lui. Puisque la pente de la souveraine bonté l'incline à se répandre encore, mais en dehors de Dieu, sur la créature raisonnable, pour la déifier, ne faut-il pas que, la plénitude appartenant par la loi même de la vie divine aux trois personnes, Père, Fils, et Saint-Esprit, ce soient maintenant les trois personnes qui, d'un commun cœur et par un commun bienfait, fassent entrer cette créature en participation de leur plénitude et d'elles-mêmes ? Toutefois, la personne de l'Esprit-Saint, étant non seulement par sa nature, mais en vertu même de sa propriété, l'amoureuse bonté qui se déverse sur la créature divinisée, c'est elle qui nous touche en quelque sorte la première dans ces ineffables communications ; elle en qui les deux autres personnes s'unissent et se donnent à nous. « Le Père est la source ; le Fils est le fleuve, et c'est l'Esprit que nous buvons. Mais en buvant l'Esprit nous buvons le Christ », et par le Christ, son Père (1).

3. — Mais, si le Père et le Fils sont en nous par l'Esprit-Saint, il vient lui-même à nous, parce qu'il est envoyé par eux. Le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père *enverra* en mon nom, vous enseignera toutes choses, disait de lui Notre-Seigneur à ses apôtres (2). Et encore : « Lors-

(1) S. Athan., ep. ad Serap., I., n. 19. P. Gr., t. 26, p. 573.
(2) Joan., XIV, 26.

que le Paraclet (c'est-à-dire le Consolateur) sera venu, cet Esprit de vérité qui procède du Père, et que je vous enverrai de par mon Père, rendra témoignage de moi » (1). Et plus loin : « Maintenant, je vais à celui qui m'a envoyé... et il vous est bon que je m'en aille : car, si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra pas à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai... et quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous apprendra toute vérité... » (2). L'Esprit-Saint vient en nous ; et il est envoyé par le Père au nom du Fils, et par le Fils de par le Père. Que signifient ces expressions, et qu'est-ce que cette mission de l'Esprit-Saint ?

La mission du Saint-Esprit est l'éternelle procession de ce même Esprit manifestée par un effet ou par une opération, en vertu desquels il est d'une nouvelle manière présent dans sa créature, et demeure en elle. Nous savons déjà pourquoi l'Esprit-Saint vient en nous, et comment il y demeure. Mais cette venue de l'Esprit est une *mission* : car en venant il *procède*, il sort en quelque sorte du Père et du Fils, et c'est pour cela qu'ils l'*envoient*, quand il vient. On le voit, deux choses concourent essentiellement à la mission proprement dite : il faut que la personne envoyée vienne habiter suivant un nouveau mode dans la créature raisonnable, et, de plus, qu'elle tire son origine d'une autre personne. C'est pourquoi, parce que le Fils et le Saint-Esprit habitent en nous par la grâce, et procèdent l'un du Père, l'autre du Père et du Fils, tous les deux ont leur mission invisible. Par contre, le Père qui ne procède de personne, ne peut être envoyé, bien qu'il vienne avec le Fils et le Saint-Esprit faire sa demeure en nous, comme dans son temple.

(1) Joan., XV, 26.
(2) Joan., XVI, 7, 13.

Or, quoique ces deux missions sanctifiantes, la mission du Fils et celle du Saint-Esprit, soient inséparables, elles se distinguent pourtant l'une de l'autre, « non pas dans la racine de la grâce, mais dans les effets de la grâce », suivant la remarque du docteur Angélique (1). C'est que les effets ne manifestent pas également les propriétés hypostatiques de l'une et l'autre personne. L'effet est-il un feu qui s'allume dans le cœur et l'embrase de la divine charité ? C'est le Saint-Esprit qui se révèle comme présent et comme envoyé. Est-il une de ces pensées qui vous saisissent, vous enlèvent, semence et principe du saint amour ? Reconnaissez la venue du Verbe et sa mission du Père : car du Verbe de Dieu procède l'éternel Amour.

Bien que le Saint-Esprit ne vienne jamais dans les âmes, sans que le Fils n'y soit envoyé comme lui, la nature de l'appropriation nous fait une loi de voir, dans la production de la grâce et les accroissements qu'elle prend au fond des cœurs, une mission de l'Esprit-Saint, plutôt que la descente et l'envoi du Fils de Dieu. C'est que ces effets, comme nous l'avons démontré par la sainte Écriture et les Pères, sont de l'attribution spéciale du divin Esprit ; c'est encore, parce que notre vie de grâce se révèle incomparablement plus par la charité que par la connaissance, dans la volonté que dans la raison.

Voilà pourquoi lorsque, aux premiers jours de l'Église, il plut à Dieu de montrer visiblement ce qu'il faisait invisiblement dans les âmes, les symboles extérieurs, instruments de cette manifestation, encore qu'ils fussent l'œuvre de toute la Trinité, ne signifiaient directement que la mission de son divin Esprit (2).

(1) S. Thom., I p., q. 43, a. 5 praecert., ad 3 et 2.
(2) Act., II, VIII, X, etc.

## CHAPITRE V

**Conséquences des propriétés personnelles. Le Saint-Esprit est le principe de tous les dons créés, dans l'ordre surnaturel. Il est, par suite, l'âme du corps mystique de Jésus-Christ.**

**1.** — C'est le Saint-Esprit qui nous fait enfants d'adoption, et qui transforme le cœur des hommes en autant de sanctuaires où viennent habiter avec lui et par lui le Père et son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur. Nous avons médité ces vérités si consolantes pour nous et si glorieuses pour ce divin Esprit, et nous savons dans quel sens il faut les entendre.

En vertu des mêmes principes, c'est à lui qu'il faut nécessairement attribuer tous les dons *créés* de la grâce, tout ce qui, de près ou de loin, se rapporte à la sanctification des hommes, à notre complément spirituel ; en un mot, tout ce qui fait que Dieu s'approche de nous et que nous nous approchons de Dieu. Les titres personnels que nous avons considérés en lui l'exigent, et la loi de l'appropriation n'aurait pas son application naturelle, si cette conséquence n'en était pas tirée. Ouvrons les Saintes Écritures et les monuments dogmatiques de l'Église, et nous verrons avec quelle largeur la pratique, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, y répond à la théorie.

Mais afin d'avancer avec plus d'ordre, considérons successivement Jésus-Christ notre chef, les fidèles qui en sont les membres, et l'Église qui est son corps.

C'est une chose admirable de voir avec quel soin minutieux l'Évangile nous montre l'influence du divin Esprit dans la mission du Sauveur des hommes. C'est lui qui l'a formé dans les entrailles immaculées de la Vierge ; lui qui l'annonce comme le Roi, si longtemps attendu par Élisabeth, Anne et Siméon (1) ; lui qui, descendant visiblement au baptême, lui rend un témoignage officiel devant le Précurseur et devant le peuple (2) ; lui qui le conduit au désert pour qu'il s'y prépare à la grande œuvre de son Apostolat, dans la solitude, la prière et la pénitence, et qui l'en ramène (3) ; lui en qui le Dieu fait homme opère ses miracles, tellement que fermer obstinément les oreilles à leur témoignage soit un péché contre le Saint-Esprit (4) ; lui qui le fait tressaillir de joie, à la pensée des lumières répandues sur les âmes simples (5).

Que dirons-nous encore ? Si Jésus-Christ s'offre pour nous en hostie sanglante, c'est par le Saint-Esprit (6) ; s'il continue son œuvre de rédemption dans le monde par le témoignage des apôtres, ce témoignage est l'ouvrage de l'Esprit-Saint (7) ; enfin, s'il laisse une Église qui perpétuera sa mission jusqu'à la fin des siècles, c'est encore par son Esprit qu'il la fonde, la forme, la conserve, et la rend perpétuellement féconde (8). Donc, du commencement à la fin, le Saint-Esprit préside en Jésus-Christ à l'accomplissement de son œuvre de grâce, d'amour, de restauration et de salut.

(1) Luc., I, 35, 41, 67, 68 ; II, 25, sqq.
(2) Matt., III, 16 ; Joan., I, 33.
(3) Luc., IV, 1, etc.
(4) Matt., XII, 28 ; Luc., XI, 20.
(5) Luc., X, 21.
(6) Hebr., IX, 14.
(7) Joan., XV, 26.
(8) Act., I, II, etc.

2. — Voilà ce qu'il a fait dans le chef ; en agira-t-il autrement avec les membres ? La même voix et la même autorité nous défendent de le penser. Avant même que Dieu ait pris possession d'une âme, il appartient au Saint-Esprit de lui en préparer l'entrée : c'est où tendent ces illuminations intérieures et ces inspirations par lesquelles l'Esprit-Saint touche le cœur de l'homme (1), et qu'on appelle grâces prévenantes.

Là ne s'arrêtent ni son action ni ses bienfaits. Dans cette infinie variété de grâces qui nous sont si libéralement octroyées par la divine bonté, aucune qui ne soit de lui (2). Lorsque, devenus enfants de Dieu, nous sommes transformés de clarté en clarté, c'est lui qui fait cette merveille (3). Les gémissements ineffables par lesquels nous attirons la miséricorde et touchons le cœur de Dieu (4) ; tous les actes salutaires qui sont nos mérites (5) ; la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité ; toute sainteté, toute piété, toute douceur (6) : autant d'effets et de fruits de sa présence au fond des âmes. Il est là renouvelant la nouveauté même (7), activant notre vie spirituelle, aidant notre infirmité, nous consolant dans nos peines ; attristé lui-même par nos infidélités, principe et gage de notre béatitude future (8).

Il faut pourtant remarquer ici que les biens qui nous viennent de Dieu, ne sont pas au même titre attribués à

(1) Conc. Trid., sess. VI, c. 5.

(2) I Cor., XII ; Hebr., II, 4.

(3) II Cor., III, 18.

(4) Rom., VIII, 26.

(5) Rom., VIII, 14.

(6) Gal., V, 22-23.

(7) Tit., III, 5.

(8) Rom., VIII, 14, 26 ; Act., IX, 31 ; Eph., IV, 30 ; II Cor., I, 22, etc.

ce divin Esprit. Tous, il est vrai, doivent sans exception lui être rapportés, quand on les envisage ou comme des dons ou comme des effets qui concourent à l'œuvre de notre sanctification, bien qu'on puisse à d'autres points de vue les attribuer soit au Père, soit au Fils lui-même. Mais il en est qui, par leur nature intime, appellent plus nécessairement l'appropriation qui s'en fait au Saint-Esprit. Telle est entre tous la charité, parce que la charité, non seulement considérée comme grâce mais encore envisagée comme charité, se rapporte spécialement à l'Esprit-Saint. N'est-elle pas en elle-même une participation créée de ce qui fait son caractère propre, c'est-à-dire de l'amour infini ?

S. Thomas, dans la magistrale explication qu'il donne des effets de grâce, appropriés au Saint-Esprit par l'Écriture, pose en principe que l'Esprit-Saint, répandant en nous la charité, fait de nous les amis de Dieu (1). Voyez maintenant les conséquences qu'il tire de cette vérité capitale.

Donc, c'est au Saint-Esprit qu'il faut attribuer la révélation des divins mystères, suivant cette parole du grand apôtre : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais compris ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. Mais pour nous, Dieu nous l'a révélé par son Esprit » (2). Pourquoi ? Parce que c'est le propre de l'amitié de verser ses secrets dans le cœur d'un ami. « Je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis, dit Notre-Seigneur à ses disciples : car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (3). L'amitié fait de deux cœurs un seul cœur. C'est pourquoi,

(1) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 21 et 22.
(2) I Cor., II, 9, 10.
(3) Joan., XV, 15.

dit Bossuet, ce qu'un ami révèle à son ami, il ne lui semble pas qu'il le produise hors de son propre cœur. Et, comme tout l'ensemble des révélations divines est, depuis les premiers jours du monde, ou la manifestation des secrets cachés dans les profondeurs de Dieu, ou la promulgation qui s'en fait à travers les âges, de là vient que le Saint-Esprit, comme auteur de cette amitié divine, est l'inspirateur des prophètes, et qu'il a pour mission de compléter l'enseignement de Jésus-Christ et de nous apprendre toute vérité (1).

Un ami ne se contente pas de révéler ses pensées les plus intimes ; il a besoin de communiquer ses biens à celui que l'amour lui fait regarder comme un autre lui-même (2). Si cela se voit parmi les hommes, tout pauvres et misérables qu'ils sont, combien plus Dieu doit-il être libéral, lui, l'abondance et la bonté même ? Et c'est pourquoi, d'après les saintes Écritures, tous les dons de Dieu nous viennent par l'Esprit-Saint (3). A lui encore de remettre les péchés suivant cette parole du Seigneur : Recevez le Saint-Esprit ; ceux dont vous aurez remis les péchés, ils leur seront pardonnés (4) : car accepter quelqu'un pour ami, c'est oublier son offense. Aussi lisons-nous au livre des Proverbes, que la charité couvre la multitude de péchés (5).

C'est encore le Saint-Esprit qui, nous faisant amis de Dieu, nous mène à Dieu par la contemplation et la libre observation de ses divins préceptes. Par la contemplation : car l'amitié dont il est la source et le modèle, va de sa

(1) I Cor., XIV, 2 : II Pet., I, 21 : Joan., XIV, 15-18 : XVI, 13.
(2) I Joan., III, 17.
(3) II Cor., XII, 8.
(4) Joan., XX, 22.
(5) Prov., X, 12.

nature à converser familièrement avec Dieu. Donc, à l'Esprit divin de nous mettre au cœur les saintes affections, de nous faire contempler à face découverte la gloire du Seigneur et de nous transformer à sa ressemblance (1). Par l'observation des commandements divins : car l'amitié fait l'union des volontés entre ceux qui s'aiment. Or, parce que la volonté de Dieu nous est manifestée par ses préceptes, plus cet amour s'enracinera profondément en nous, mieux nous conformerons au divin vouloir et nos actes et notre vie tout entière ; et c'est encore là ce qui nous est signifié par l'apôtre, quand il écrit aux Romains : Ceux-là sont conduits et comme poussés par l'Esprit de Dieu qui sont enfants de Dieu.

Mais là où le Saint-Esprit mène par l'amour, il n'y a plus de servitude : ni la servitude des passions et du péché, puisque la volonté tend de tout son poids vers les biens véritables ; ni la servitude de la crainte, puisque la charité l'exclut des cœurs ; ni la servitude de la loi, puisqu'on l'observe, non pas avec un esprit d'esclave, mais en ami. D'où vient que le même apôtre a pu dire : Où est l'esprit du Seigneur là est la liberté (2) ; et encore : Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous sa loi (3).

Enfin, la consolation dont nous avons besoin dans nos tristesses et nos épreuves, c'est encore du Saint-Esprit qu'elle nous vient (4) ; de cet Esprit qui porte le nom de Consolateur : car il fait habiter en nous Dieu, l'ami par excellence. Qui ne sait que la plus grande consolation dans les peines est la présence d'un ami qui les adoucit, et souvent même, s'il est aussi puissant que bon, les fait évanouir ?

(1) II Cor., III, 18.
(2) II Cor., III, 17.
(3) Gal., V, 18.
(4) Psalm., L, 14 ; Rom., XIV, 18.

Voilà, du moins en abrégé, comment le docteur Angélique, partant de cette idée que l'Esprit-Saint est l'Amour infini dont la charité, répandue dans les âmes, est une bienheureuse participation, rend compte des fonctions spéciales qui lui sont appropriées par les Écritures (1).

3. — Il est temps, après avoir parlé du chef et des membres, de jeter un coup d'œil sur le rôle du Saint-Esprit dans le corps du Christ qui est l'Église de Dieu. La sainte Église a pour mission propre la sanctification des hommes, et tout en elle se ramène au perfectionnement surnaturel des enfants de Dieu. Sortie toute sanglante du côté du Christ, elle est le don de son amour, et toute sa raison d'être est de nous ramener à l'éternel amour. Il est donc manifeste, d'après la loi de l'appropriation, que c'est au Saint-Esprit qu'il faut en rapporter les institutions, les ministères, les richesses spirituelles, les moyens de sanctification ; qu'il est, en un mot, l'auteur de tout ce qu'elle est, de tout ce qu'elle a, de tout ce qu'elle fait dans l'ordre du salut. Et, parce que l'Esprit-Saint est dans ses dons, rien n'est plus vrai que cette parole de S. Irénée : « Où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et où est l'Esprit de Dieu, là est aussi l'Église, et toute grâce » (2).

Parcourez les livres du Nouveau Testament et vous serez étonnés de voir à combien de titres et sous combien de rapports l'Eglise dépend de cet Esprit divin. Si les quatre Évangiles sont l'histoire du Sauveur, on pourrait dire des Actes des apôtres qu'ils sont l'Évangile de l'Esprit, tant son nom, sa présence et ses opérations s'y retrouvent souvent. Et comme pour ajouter la confirmation doctrinale à ce qui nous apparaît par les faits dans l'Église naissante, les apôtres, et particulièrement S. Paul

(1) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 21, 22.

(2) S. Iren., c. hæres., L. III, c. 24. n. 1. P. Gr. t. 7, p. 966.

en ses épîtres, nous parlent à chaque page de ce divin Esprit. C'est de lui que vient la hiérarchie de l'Église avec son magistère et son autorité pastorale, le sacerdoce avec toutes ses fonctions. Les pasteurs qui gouvernent l'Église, sont établis par l'Esprit-Saint, consacrés, formés et dirigés par lui (1). Ils enseignent comme ses organes ; c'est lui qui, parlant par leur bouche (2), rend leur témoignage infaillible (3) ; et l'arme dont ils frappent l'erreur est le glaive de l'Esprit (4). Qu'est-ce enfin que le sacerdoce ? Un ministère de l'Esprit (5), *ministratio Spiritus*.

Nous l'avons vu, c'est dans l'Esprit que le souverain Frère, Jésus-Christ Notre-Seigneur, s'est offert lui-même en victime sur l'autel de la croix. Ne fallait-il pas que ses représentants, ceux qu'il a faits les dépositaires de son sacerdoce, agissent par le même Esprit, quand ils célèbrent en son nom les divins mystères. C'est pourquoi l'Église, en les consacrant, appelle sur eux la plénitude de l'Esprit : c'est aussi pourquoi je retrouve ce même Esprit dans tous les sacrements de la nouvelle alliance ; au baptême, pour en féconder les eaux ; à la confirmation, pour être l'onction du chrétien ; dans l'Eucharistie, pour opérer le mystérieux changement qui du pain fait le corps du Seigneur (6) ; dans la Pénitence, pour remettre les péchés (7) ; dans les sacrements des fidèles mourants, pour que « sa grâce guérisse le malade de ses langueurs et de ses fautes » ; dans l'Ordre, pour

(1) Joan., XX, 21, etc.

(2) Act., XX, 22, 28 ; VIII, 2.

(3) Act., XV, 28 ; Joan., XV, 26.

(4) Ephes., VI, 17.

(5) II Cor., III, 8.

(6) De là ces magnifiques invocations du Saint Esprit sur l'Offrande que nous lisons dans les liturgiques orientales.

(7) Joan., XX, 22, 23.

faire descendre sur les ministres du sanctuaire la plénitude de ses dons ; dans le Mariage, pour y former l'union des époux chrétiens à l'image de celle qu'il a faite entre le Christ et son Église ; dans tous enfin, pour y sanctifier ceux qui les reçoivent.

Voyez cette infinie variété de grâces dont Jésus-Christ a voulu que fût ornée son Église afin qu'on reconnût bien qu'elle est à lui : grâce des miracles, don le prophétie, don des langues, et les autres. Quelle en est la source ? L'Esprit-Saint qui les distribue, comme il veut, pour l'utilité de l'Église et de ses membres (1).

Ces quelques indications nous suffisent pour comprendre avec quelle vérité l'on a pu dire que l'Esprit-Saint est l'*âme de l'Eglise*. « Le Saint-Esprit est pour le corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire pour l'Église, ce que l'âme est pour le corps de l'homme : ce que celle-ci fait dans tous les membres d'un même corps, il le fait, lui, dans toute l'Église » (2). Quel est dans le corps humain le premier principe de l'unité, de la vie, de la santé ? L'âme, me répondez-vous. Mais qui donc donne au corps mystique du Christ, son unité, sa vie surnaturelle, la santé parfaite qui est la sainteté, si ce n'est le Saint-Esprit ? « Un seul corps, un seul Esprit », nous crie S. Paul (3) ; et comment s'en étonner ? Ce divin Esprit n'est-il pas le lien du Père et du Fils, leur commun baiser, la source d'où coule la divine et *unifiante* charité ?

(1) I Cor., XII tot. ; Rom., XII, 6, sq. Voir ces idées longuement et doctement développées dans le R. P. Meschler S. J. « Le don de la Pentecôte ». c. 13-23. (Paris, P. Lethielleux, éditeur).

(2) « Quod est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi quod est Ecclesia : hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis ». S. August., serm. 267 in Pent., c. 4.

(3) Ephes., IV, 4.

L'histoire de la création nous montre Dieu qui prend entre ses mains du limon de la terre, et façonne avec amour pour l'homme un corps qui réponde à sa dignité ; mais pour que ce corps vive et qu'il ait une âme, il faut le souffle de la bouche divine. Ainsi, toute proportion gardée, Jésus-Christ Notre-Seigneur forma laborieusement le corps mystique qui devait être son Église. Mais ce corps, pour être vivant, agissant et parlant, dut recevoir du Christ un double souffle : celui qu'il tira de sa poitrine avant de quitter la terre, et cet autre plus puissant qu'il envoya du ciel, au jour de la Pentecôte. Tel est le principe inamissible de sa vie. J'ai dit : le principe inamissible : car cette union de l'Esprit-Saint avec l'Église ne dépend point de la volonté des hommes, comme en dépend l'union qu'il contracte avec chacun des membres en particulier. L'Esprit de Dieu peut se retirer de l'âme la plus sainte, non pas qu'il l'abandonne le premier, mais parce qu'elle l'abandonne elle-même ; il ne se retirera jamais de l'Église. Le souffle de Jésus-Christ le lui a donné pour demeurer éternellement en elle, *ut maneat in æternum*.

**4**. — Faisons encore une double observation. La première, c'est que toutes ces considérations sur la demeure de l'Esprit-Saint dans Jésus-Christ et dans l'Église ne nous ont pas éloigné de notre sujet principal. En effet, comme enfants de Dieu, nous sommes à l'image de Jésus-Christ et les fils de la sainte Église. Donc montrer la présence et les opérations du Saint-Esprit dans l'un et l'autre, c'est dire ce que le Saint-Esprit doit être, et ce qu'il est vraiment pour nous. Serions-nous la copie du Dieu fait homme, si l'Esprit qui pénétrait sa vie tout entière devenait étranger à la nôtre ; et l'Église pourrait-elle reconnaître comme des fils des hommes qui n'auraient pas son Esprit pour principe, pour moteur et pour hôte ?

Une seconde remarque, c'est que nous pouvons maintenant savoir quelle signification précise donner à cette formule « appartenir à l'âme de l'Église. » Puisque le Saint-Esprit est l'âme de l'Église, appartenir à son âme c'est avoir en soi le Saint-Esprit par la grâce et la charité. D'où il suit que les pécheurs, fussent-ils extérieurement membres de l'Église, ne lui sont pas unis quant à l'âme ; ou s'ils le sont, ce n'est plus que d'une manière très incomplète, dans la mesure qu'ils participent encore à son influence par la foi, par l'espérance et les autres actes où se révèle un reste de vie surnaturelle. Il en est d'autres, au contraire, qui sans avoir été jamais unis par aucun lien visible à l'Église de Dieu, sont pourtant vivifiés par son âme, et par cette même âme appartiennent à l'invisible unité du corps mystique du Christ. Je veux parler de ces âmes droites, qui dans l'hérésie, le schisme ou l'infidélité, répondant fidèlement à la grâce, arrivent à la justification en dehors des voies ordinaires, et sans le secours des moyens extérieurs qui nous sont préparés dans l'Église qu'elles ignorent. C'est là le complément de doctrine que j'avais promis, quand j'ai parlé de Jésus-Christ, notre chef (1) ; et c'est aussi ce qui nous montre l'analogie parfaite entre le corps naturel et le corps mystique de Jésus-Christ.

De même, en effet, que dans celui-là l'influence de la tête sur les membres n'exclut pas l'influence supérieure d'où dépend la vie de tout l'organisme ; ainsi, dans ce corps plus spirituel et plus divin, l'action vivifiante du Dieu fait homme, loin de rendre inutile le concours du Saint-Esprit, le présuppose et l'appelle. Il le présuppose : si Jésus-Christ possède cette triple primauté qui le fait chef de l'humanité regénérée, c'est qu'il est l'Oint du

(1) Sup. L. V, c. 4, p. 328.

Saint-Esprit. Il l'appelle : si le même Jésus-Christ nous infuse, comme Dieu, cette même vie de la grâce, c'est par le Saint-Esprit, ce don substantiel du Père et du Fils, qu'il la répand dans les âmes en nous le donnant lui-même. Et voilà ce qui nous fait aussi comprendre la formule célèbre dans laquelle plusieurs anciens docteurs, et notamment S. Irénée, ont résumé tous les éléments qui constituent le chrétien, fils adoptif de Dieu : un corps, une âme et l'Esprit (1) : les deux premiers unis ensemble dans l'unité d'une même nature ; et cette nature unie réellement aussi, mais accidentellement, au Saint-Esprit.

Puisque ce divin Esprit est tout pour nous, notre unité, notre vie, le principe d'où se déversent toutes les grâces qui sont notre gloire et notre force, chrétiens, n'éteignons pas le Saint-Esprit en nos âmes (2). Celui-là l'éteint qui se dérobe à sa douce et bienfaisante lumière ; qui le contraint par de graves offenses à se retirer d'un cœur infidèle. Ne l'éteignons pas ; mais ne le contristons pas non plus (3). On le contriste quand par des fautes qui ne sont que relativement légères, on répand sur la surface de l'âme un nuage qui la soustrait, en partie du moins, à l'influence salutaire de ses rayons. On le contriste encore, lorsque, sans résister à ses volontés divines, on ne se

(1) L'homme *spirituel*, l'homme parfait, l'homme qui porte en soi, non seulement l'image, mais la ressemblance de Dieu, renferme le Saint-Esprit. « La chair par elle-même n'est pas l'homme parfait, mais le corps de l'homme, une partie de l'homme. L'âme, non plus, n'est pas l'homme, mais elle est son âme, une partie de l'homme. L'Esprit n'est pas l'homme ; ce n'est pas homme qu'on l'appelle, mais Esprit. Le mélange et l'union de ces trois principes, voilà ce qui constitue l'homme spirituel et parfait » *commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit*. S. Iren., c. Haeres., L. V, c. 6, n. 1 ; cf. c. 9, n. 1. P. Gr., t. 7, p. 1138 et 1144.

(2) I Thess., V, 15.

(3) Eph., IV, 30.

livre pas si totalement à l'impulsion de l'Esprit, qu'il puisse faire en nous et de nous ce qu'il lui plaît pour sa gloire et notre sanctification. Et puisque toute grâce vient de lui, qu'il daigne ajouter à tant d'autres la grâce qui nous empêchera de l'éteindre jamais et de le contrister, Lui, le soleil et le consolateur des âmes.

---

## CHAPITRE VI

### Qu'il n'y a pas pour le Saint-Esprit un mode d'union sanctifiante avec les âmes qui soit exclusivement propre à lui seul.

1. — Cet ouvrage ne serait pas complet, et trahirait certainement la curiosité légitime de plus d'un lecteur, si j'allais de parti pris passer sous silence des opinions plus ou moins en désaccord avec quelques-unes des explications ci-dessus exposées. De ceux qui croient que nous donnons trop à la grâce increéée, je ne dirai plus rien : les autorités sur lesquelles nous avons appuyé notre doctrine sont de telle nature qu'elles défient toute sérieuse contradiction. Mais il s'en est trouvé d'autres qui nous reprocheraient d'avoir atténué le rôle de la même grâce increéée dans l'œuvre de notre adoption. Le désaccord porte sur deux points principaux.

Considérant avec quelle insistance et la sainte Écriture et les anciens docteurs attribuent spécialement à l'Esprit de Dieu notre adoption surnaturelle, l'union de Dieu avec les âmes, tout le mystère de notre sainteté, ils en ont conclu que le même Esprit doit avoir une place à part dans cette grande œuvre ; un mode d'union qu'il se réserve à lui comme son privilège personnel, un rôle enfin qui lui soit exclusivement propre. Mais, parce qu'il est d'ailleurs évident que la Trinité tout entière habite dans les âmes justes comme en son temple, et que tous les dons créés, cette beauté surnaturelle de l'âme sanctifiée, sont une œuvre commune aux trois personnes,

ils ont voulu trouver dans le Saint-Esprit je ne sais quelle influence plus profonde, quelle communication de soi plus étroite, un quelque chose, en un mot, de si haut, et de si propre au Saint-Esprit, qu'il ne rentre pas dans l'interprétation du mystère accréditée jusque-là par la tradition de l'École.

Il serait malaisé de rendre nettement et clairement ce qu'ils en disent ; eux-mêmes avouent avec franchise que leurs idées sur ces graves matières n'ont pas toute la clarté désirable. Pour ceux-ci, le Père, le Fils et le Saint-Esprit habitent dans les fils d'adoption ; mais au Saint-Esprit appartient en propre l'union très intime qui les transforme et les porte au sommet de la perfection surnaturelle. C'est lui qui s'unit directement à l'âme ; les deux autres personnes n'entreraient en contact avec elle que par son intermédiaire.

Pour s'expliquer d'une façon moins obscure, il est de ces théologiens qui recourent à des analogies tirées d'autres mystères. Voyez, disent-ils, Jésus-Christ, le Verbe incarné. La foi nous montre en lui toute la Trinité présente, comme elle ne l'est dans aucune créature. Mais quelle différence dans le mode d'union ! Le Verbe est là parce qu'il est uni substantiellement à l'humanité qu'il a faite sienne ; le Père et le Saint-Esprit y sont aussi, mais seulement en vertu de la circuminsession, c'est-à-dire de leur immanence dans le Fils, et par conséquent sans être hypostatiquement unis avec la nature humaine du Christ.

Dans la Sainte Eucharistie, disent-ils encore, c'est le corps du Christ que la vertu des paroles sacramentelles met sous les espèces du pain. Si l'âme et le sang, le Christ tout entier s'y trouvent avec ce corps sacré, c'est parce qu'ils n'en sont plus séparables, puisque le Christ est vivant pour ne jamais mourir, en un mot, c'est par concomitance. Ainsi, toute proportion gardée, le Père et le

Fils sont-ils dans ce temple du Saint-Esprit qui est l'âme sanctifiée. Et voilà de quelle manière ces théologiens entendent les textes où le Saint-Esprit nous apparaît comme l'introducteur des hôtes divins, qui sont un quant à la nature avec lui, mais distincts quant à l'hypostase.

Demandez à ces mêmes théologiens quel est en soi le caractère de l'union spéciale qu'ils revendiquent, pour le Saint-Esprit, comme sa propriété personnelle, incommunicable ? C'est ici surtout que les explications sont embarrassées. On avance, on recule ; aux formules les plus hardies succèdent des restrictions et des atténuations telles qu'on a peine à voir en quoi les théories si vivement soutenues diffèrent de la doctrine des Scolastiques (1).

Il me serait impossible de rapporter dans le détail toutes les explications données par les différents auteurs qui se sont plus ou moins inspirés de ces idées que j'appellerais nouvelles, si ce terme ne présentait pas un sens trop défavo-

(1) Ainsi, pour donner un exemple, le docte Thomassin, dans son grand traité sur l'Incarnation du Verbe, écrit des chapitres entiers, entassant textes sur textes, pour démontrer que c'est le Saint-Esprit qui par sa substance vivifie, forme et sanctifie l'âme des justes. Mais qu'il vienne à s'expliquer nettement, on croit entendre S. Thomas ou S. Bonaventure : « Inhabitat enim in nobis ipsa quidem justitia substantiva, sed actibus habitibusque, velut accidentariis vinculis devincta » L. VII, c. 19, n. 5. Et encore : « Ubi forma significatur esse sanctitudinis nostræ seu Filius seu Spiritus, forma hæc efficiens magis quam informans, qua agamur non qua agamus, (a Patribus) videtur describi » Ibid., c. 20, n. 1. Et plus bas dans le même chapitre, n. 4 : « Deum habere, Deum possidere, de Deo vivere, Deo formari et vegetari, perinde est ac Deum contemplari et amare. » Je lis enfin dans le titre même du chapitre 17 : « Non tam ut forma, quam ut hospes sanctificare Deitas sua templa demonstratur. » Qu'on veuille bien remarquer d'ailleurs que, d'après ces textes, Thomassin ne paraît pas soutenir une union qui serait singulièrement propre au Saint-Esprit.

rable. Laissons Petau, le plus connu et le plus grand d'entre eux, le plus profondément versé dans l'étude et la lecture des Pères, nous exposer lui-même sa propre pensée. Par là nous jugerons assez quelle peut être celle des autres (1). Il remarque tout d'abord que, d'après le sentiment commun des théologiens, l'habitation spéciale de Dieu dans les âmes justes, et l'union qu'il contracte avec elles, ne sont le patrimoine propre d'aucune personne en particulier. C'est par appropriation qu'on les *attribue* singulièrement à l'Esprit-Saint. Pour lui, il est d'avis que les textes des Écritures et des Pères semblent avoir une signification plus profonde et plus stricte.

Quel est le mode particulier d'union que ces textes réclament pour le Saint-Esprit, « c'est ce qu'ils ne nous ont pas expliqué clairement. Aussi parmi ces ombres et dans cette incertitude, est-il besoin d'avancer plutôt par conjectures que par affirmations catégoriques, avec prudence et circonspection, pour éviter un double écueil : celui d'exalter outre mesure et celui de trop rabaisser un si grand bienfait. Quant à notre sentiment particulier, ajoute-t-il, ou je ne le dirai pas, parce qu'il n'est pas en-

(1) Puisque l'occasion s'en présente, notons, en passant, l'équivoque qui se cache souvent sous les brillantes formules d'union *substantielle* ou d'union *personnelle* du Saint-Esprit avec les justes. Si l'on veut dire que le Saint-Esprit n'est pas seulement dans les facultés de l'âme et par ses effets, mais qu'il est dans la substance même, en personne et par sa propre substance, rien de plus vrai que l'idée qu'on exprime, bien que l'expression doive en être rectifiée par quelque correctif. Mais si l'on prétendait signifier par là que c'est une union vraiment *substantielle* et *personnelle*, je ne vois plus comment il n'y aurait pas union de deux substances en une seule substance, c'est-à dire ou l'union rêvée par les Eutychiens en Jésus-Christ, ou l'union *hypostatique* : car où deux substances ne sont pas unies de manière a former une seule substance, l'union n'est ni ne peut être qu'accidentelle.

core assez nettement formulé dans mon esprit, ou je ne le dirai pas ici (1) ». Pourtant, il se décide à proposer une opinion qu'il croit pouvoir déduire des textes sacrés et de l'enseignement des Pères.

En voici la substance : « L'union des justes avec l'Esprit-Saint emporte de leur part un double rapport : un rapport à l'essence divine, un rapport à la personne. Sous le premier rapport, rien de singulièrement propre au Saint-Esprit. Mais il n'en va pas de même pour le second : car, outre l'union commune, il y a comme une application spéciale de la personne même du Saint-Esprit sur l'âme des justes ; application qui ne convient qu'à lui dans la Trinité ».

2. — Quant aux preuves du système, il importe de les peser avec attention. L'examen que nous en allons faire, nous sera d'un grand secours pour entrer plus avant dans l'intelligence des textes et du mystère lui-même. Voici la première preuve (2). C'est le propre du Saint-Esprit d'être « *donable* » aux créatures intelligentes. Donc, il faut qu'il leur soit uni d'une manière qui ne puisse convenir au Fils. En effet, supposé de part et d'autre le même genre d'union, pourquoi le Fils ne serait-il pas *donné* comme l'Esprit lui-même, et comment le caractère de *don* resterait-il la propriété personnelle du Saint-Esprit ?

Raisonnement spécieux, mais qui tombe de lui-même, pour peu qu'on se rappelle en quel sens l'Esprit-Saint est par excellence le Don de Dieu. Dites-moi, le Saint-Esprit cessera-t-il d'être l'Amour personnel du Père et du Fils, le souffle substantiel où s'exhale leur commune dilection, s'il n'a pas avec les âmes une union *différente* de celle que la foi nous montre dans le Fils ? Non, sans doute. Je

(1) Petav., de Trinit., L. VIII, c. 6, n. 6.
(2) Id. ib., *ibid.*

vous accorderai, comme je l'ai déjà fait, qu'il y a pour le Saint-Esprit, dans son caractère personnel, une singulière aptitude, un titre particulier qui le prédispose à cette amoureuse union ; j'ajouterai qu'en vertu de la même propriété il a, dans la relation commune, un rapport de similitude qui lui convient personnellement. Mais cela même ne fait pas la diversité d'union qu'on affirme. Or, si le Saint-Esprit, bien qu'il soit l'Amour personnel du Père et du Fils, peut se communiquer aux âmes, dans la même mesure et suivant le même mode que le Verbe de Dieu, pourquoi le caractère de Don réclamerait-il une union différente, puisque c'est tout un d'être le Don du Père et du Fils et leur Amour personnel ? Faudra-t-il, d'après le même principe, mettre une différence entre l'union du Père et celle du Fils, quand ils viennent demeurer en nous, soit parce que le Fils est le don du Père, soit parce que la venue du Fils, à la différence de celle du Père, a comme la venue du Saint-Esprit, un caractère de mission ?

Aux arguments, appuyés sur la nature du don, Petau en ajoute un autre tiré des nombreux textes où les plus célèbres des Pères grecs, les Basile, les Cyrille, les Athanase, les Euloge et les Jean Damascène, regardent « la propriété de vertu sanctifiante comme aussi personnelle au Saint-Esprit que la filiation l'est au Fils, et la paternité du Père » (1). Bien plus, Cyrille d'Alexandrie dit expressément et plus d'une fois que le Saint-Esprit est le propre auteur de notre sanctification (αὐτουργός), celui qui l'opère par lui-même. « Il est donc évident, conclut Petau, que l'union dont les anciens Pères ont parlé, n'est pas seulement l'union de la nature divine du Saint-Esprit, mais encore et surtout celle de sa personne, ou, si vous

(1) Petav., L. c., n. 7.

l'aimez mieux, de la nature considérée sous la propriété personnelle de l'Esprit-Saint (1).

Oui, répondrai-je, le Saint-Esprit est la Sainteté sanctifiante ; oui, c'est par sa propre vertu qu'il perfectionne les âmes et les porte au sommet de la sainteté ; oui, sa personne elle-même nous est unie par la grâce. Qui songe à le nier ? Ne l'avons-nous pas amplement démontré nous-même ? Mais si vous trouvez dans ce caractère personnel une raison d'imputer à l'Esprit un genre particulier d'union, pourquoi le même caractère ne vous autoriserait-il pas à lui attribuer encore une *opération* sanctifiante qui lui soit personnelle ? Car enfin les mêmes docteurs, et souvent les mêmes textes, parlent des opérations comme ils ont parlé de l'union sanctifiante, et je n'ai pas vu qu'ils affirment plus souvent du Saint-Esprit celle-ci que celles-là. Si donc, pour ne pas diviser l'indivisible opération de la Trinité, vous professez que les opérations sont absolument communes, de quel droit niez-vous la communauté de l'union (2) ? Relisez tous ces textes des Pères, et mille autres qu'on pourrait y joindre, et vous verrez que, dans l'intention de leurs auteurs, tous ou presque tous tendent à prouver que l'Esprit de Dieu est la sainteté par essence ; que, s'il sanctifie les anges et les hommes, ce n'est pas à la manière d'un instrument, d'un ministre, en un mot, d'un inférieur, et par une vertu empruntée, comme le prétendaient les hérétiques, mais en Dieu qui, procédant de Dieu, reçoit par son mode singulier de pro-

(1) Idem, *ibid.*

(2) Petau a reconnu lui-même qu'il n'y a qu'une simple appropriation : « toute opération de la divine bonté qui tend à la communication de la charité et de la sainteté est *attribuée* d'ordinaire au Saint-Esprit : à raison de son mode particulier de procession, il mérite le nom de charité et de sainteté, et c'est aussi la raison pour laquelle on le nomme huile et parfum ». De Incarn., L. XI, c. 8, n. 5.

cession la sainteté, source primordiale et principe de toute sainteté.

C'est donc méconnaître ces fortes argumentations de nos saints docteurs que d'y chercher un mode d'union exclusivement propre à l'Esprit de Dieu, quand elles ne poursuivent que ce but unique : démontrer que, la sainteté de l'Esprit étant la sainteté même de Dieu, l'Esprit est avec le Père et le Fils un seul et même Dieu. Concluons donc, sans prétendre ici condamner les idées d'un si grand théologien, que les lois de l'*appropriation* suffisent pleinement à nous expliquer dans quel sens toute sainteté, toute vertu, toute opération sanctifiante est rapportée non pas au Père, non pas au Fils éternel, mais à leur commun Esprit ; puisque ces grâces ont une analogie singulière avec ses caractères hypostatiques, et par conséquent qu'il en est à titre spécial l'auteur, l'exemplaire et l'archétype.

Concluons aussi que l'union personnelle avec les âmes justes, ou, si vous l'aimez mieux, la demeure permanente de Dieu dans le cœur de ses enfants adoptifs, n'est la propriété d'aucune personne en particulier, ni quant au fait, ni quant au mode. « Lorsque le Christ a dit : Nous viendrons, moi et mon Père, l'Esprit entre avec eux pour habiter *de la même manière, et non pas d'une autre* (1). C'est la pensée de S. Athanase ; et tel aussi le sens exprimé par ces paroles de S. Cyrille, son glorieux successeur : « En vertu de l'unité de nature, tout est de toutes (les personnes, sauf leurs propriétés distinctives) : la présence, les révélations, la participation (μεθέξεις), l'opération, la gloire ; en un mot, tout ce qui fait la splendeur

(1) « Συνεισέρχεται τὸ Πνεῦμα οὐκ ἄλλως ἢ ὡς ὁ Υἱός ἐν ἡμῖν οἰκήσων », S. Athan., ep. ad Serap., 1, n. 31. P. Gr., t. 26. p. 601.

de la divinité » (1). Encore une fois rien de propre au Saint-Esprit, si ce n'est l'affinité spéciale fondée sur les propriétés personnelles (2). Et c'est là encore ce que nous fait entendre clairement Léon XIII dans son Encyclique sur le Saint-Esprit, déjà plusieurs fois citée.

« Cette admirable union (de Dieu avec l'âme juste), que l'on a nommé *inhabitation*, se distingue uniquement par la condition ou l'état de l'amoureuse étreinte par où Dieu béatifie les élus du ciel. Or, bien qu'elle soit véritablement produite par la présence de la Trinité tout entière, suivant cette parole du Seigneur : Nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui (3), toutefois elle est affirmée spécialement du Saint-Esprit. En effet, même dans un homme pervers il apparaît des vestiges de la puissance et de la sagesse divine ; mais quant à la charité qui est comme le caractère propre du Saint-Esprit, le juste seul y participe. Ajoutez à cela que le même Esprit porte le nom de Saint, parce qu'étant le premier et suprême Amour, il conduit les âmes à la sainteté qui, en dernière analyse, consiste dans l'amour de Dieu » (4).

La pensée du Souverain Pontife est d'autant plus claire, qu'elle se rapporte manifestement à la doctrine de *l'appropriation* précédemment exposée par lui. Sans doute, il n'y a pas là une définition dogmatique. Mais le Maître des chrétiens n'aurait pas tenu pareil langage, et sans l'ombre d'hésitation, s'il n'avait regardé comme indubitable le sentiment commun des théologiens que nous

(1) S. Cyrill. Alex. Dial. VII de Trinit. P. Gr., t. 75, p. 1096.

(2) Nous reviendrons, dans un des appendices, à cette controverse, pour interpréter plus en détail tous les textes des Pères sur lesquels on voudrait établir la nouvelle théorie.

(3) Joan., XIV, 23.

(4) Encycl. *Divinum illud munus*.

avons défendu. Concluons donc avec l'Ange de l'Ecole : « L'union qui se fait par la grâce de l'adoption... est commune aux trois personnes (divines) et du côté du principe et du côté du terme » (1).

(1) S. Thom. III, D. 34, q. 1. a. 3 ; col. 1, p. 19, 43.a. 4.



# TABLE DES MATIÈRES

## DU PREMIER VOLUME

## LIVRE TROISIÈME

### Des principes d'activité qui répondent à la grâce. — Les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit.



## LIVRE QUATRIÈME

### De l'habitation singulière de Dieu dans l'âme de ses fils adoptifs. — Le fait et la nature de cette habitation. — La grâce incréée, second principe de l'adoption divine.

## LIVRE CINQUIÈME

### La filiation adoptive considérée dans ses rapports avec chacune des personnes divines. — Du rapport avec le Père et avec le Fils.

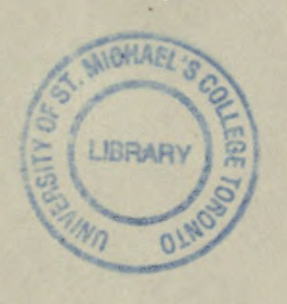


## LIVRE SIXIÈME

### De notre filiation dans son rapport avec la troisième personne de la Trinité

FIN DU TOME PREMIER

LUÇON — IMP. S. PACTEAU


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

